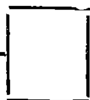
CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

IMMANUEL
KANT



LOGICA GENERALĂ



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREŞTI, 1985

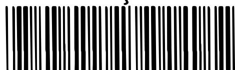
Traducere,

Studiu introductiv,

note și index

de

ALEXANDRU SURDU



Prezentarea grafică a colecției:

VAL MUNTEANU

CUPRINS

STUDIU INTRODUCTIV

1. SCURT ISTORIC ASUPRA PRELEGERILOR DE LOGICĂ GENERALĂ ALE LUI KANT

După abilitarea sa ca privat-docent (1755), Kant își începe seria prelegerilor academice de matematică, fizică, logică, metafizică, filosofie morală și enciclopedie filosofică. Pentru toate aceste prelegeri, conform obligațiilor în vigoare la acea dată, el folosea lucrările unor filosofi consacrați. Matematica o preda după Wolff, fizica după Eberhard, metafizica și logica după Baumeister (35, p. 35). În cazul ultimelor două discipline este vorba de lucrările lui Fr. Chr. Baumeister — *Institutiones metaphysicae* (1738) și, respectiv, *Institutiones philosophiae rationalis* (1736). Ultima lucrare, referitoare în special la logică, era foarte populară (în 1765 apărea a XVI-a ediție).

Kant predă logica după Baumeister pînă în anul 1765, deci un deceniu. Nu dispunem de relatări despre aceste prelegeri. Se poate presupune totuși că, inițial, ele urmăreau îndeaproape textul lucrării amintite. Cu timpul însă Kant începe să aibă propriile sale puncte de vedere, dovadă lucrarea din 1762 despre *Falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice,* în care, în afară de problema figurilor, se discută despre natura raționamentelor în genere, despre deosebirea dintre raționamentele nemijlocite și cele mijlocite, pe care le numește tradițional „raționamente ale rațiunii" *(Vernunftschlüsse).* Este de presupus că în prelegerile premergătoare anului 1762 erau deja prezente ideile susținute în această lucrare.

După propriile indicații (18, p. 66—67), Kant și-a început investigațiile în domeniul logicii încercînd să îndrepte anumite greșeli din logica lui Crusius. Contribuțiile sale merg pe linia clasicistă. Ele prefigurează însă distincția dintre raționamentele rațiunii și cele ale intelectului și, respectiv, distincția fundamentală dintre ra-

ţiune şi intelect în genere. Cert este că pe Kant îl preocupă în mod deosebit problemele de logică şi metafizică şi, mai cu seamă, legătura dintre aceste probleme. Altfel nu putea să ajungă în 1765 la exprimarea unor puncte de vedere originale cu evidente trăsături criticiste.

În 1765 Kant avea 42 de ani, rămăsese privat-docent şi trăia din cei 62 de taleri cu care era plătit lunar ca ajutor de bibliotecar *(Unterbibliotekar)*. Pe plan teoretic însă ajunsese la concluzia, exprimată aproape în aceleaşi cuvinte ca la începutul § 4 din *Prolegomena*, a deosebirii dintre filosofie şi celelalte ştiinţe, în special matematica (19, p. 291). Exprimase de asemenea clar ideea că în prima sînt utilizate procedee analitice, spre deosebire de cele sintetice ale matematicii (19, p. 293). În privinţa logicii, considera că aceasta este de două tipuri. Una care se referă la critica *intelectului* sănătos şi care trebuie să preceadă orice activitate filosofică — ea ar constitui un fel de „carantină" prin care trebuie să treacă orice învăţăcel pentru a putea pătrunde din lumea prejudecăţii şi a erorii în domeniul luminos al *raţiunii* şi al ştiinţelor (19, p. 295). Celălalt tip de logică se referă la critica erudiţiei propriu-zise şi nu poate fi tratată decît după însuşirea ştiinţelor, al căror organon ar trebui să fie. Această logică reprezenta, în viziunea lui Kant, o critică a întregii filosofii, vizînd originea cunoştinţelor şi a erorilor, cît şi fundamentarea durabilă şi legitimă a unei adevărate construcţii a raţiunii *(Gebäude der Vernunft)*. Era prefigurată, cu alte cuvinte, viitoarea distincţie dintre logica generală şi logica transcendentală.

Kant îşi propune să ţină prelegeri despre primul tip de logică, şi anume, „după manualul domnului profesor Meier" (19, p. 296). Motivul îl constituie faptul că Meier ar fi avut în vedere distincţia dintre raţiunea erudită şi intelectul comun. În plus, odată cu *critica raţiunii*, ar fi oferit şi unele elemente asupra *criticii gustului*, respectiv asupra esteticii. Nu trebuie omis faptul că în aceeaşi perioadă (1764) Kant elaborase lucrarea *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, îndeletnicindu-se, deci, în mod special, cu probleme de estetică.

Georg Friedrich Meier (1718—1777) era profesor de filosofie la Halle, membru al Academiei de ştiinţe din Berlin. El se bucura de o deosebită preţuire din partea

lui Kant (36, p. VIII). Ca orientare filosofică era wolffian, discipol al filosofului la modă Baumgarten (1714—1762), cunoscut în mod special ca întemeietorul esteticii germane și al terminologiei filosofice moderne. Baumgarten este fondatorul teoriei cunoașterii, pe care o numește „gnoseologie" și pe care o împarte în teoria cunoașterii senzoriale (numită estetică) și teoria cunoașterii raționale (numită logică). Împărțirea a fost adoptată de Kant în *Critica rațiunii pure*. Meier, ca discipol al lui Baumgarten, continuă linia acestuia. Cele mai reprezentative lucrări ale sale în această direcție sînt: *Anfangsgründe der schönen Wissenschaften* (1748), *Vernunftlehre (1752)*, *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752) și *Metaphysik* (1755). Meier are și contribuții în domeniul moralei (*Philosophische Sittenlehre*, 1753), abordînd astfel toate direcțiile filosofice care l-au interesat și pe Kant.

Manualul ales de Kant ca model al prelegerilor sale de logică va fi extrasul din *Teoria rațiunii* a lui Meier, respectiv *Auszug aus der Vernunftlehre*. Kant respecta cu strictețe recomandarea de a preda după un manual tipărit și, relatează unul dintre auditorii săi, la prelegeri avea întotdeauna cartea lui Meier, pe care o urmărea capitol cu capitol (23, p. XX—XXI). Toate filele cărții erau însă pline de scrisul mărunt al lui Kant și pe multe dintre ele erau lipite foi întregi, astfel încît manualul ca atare devenise ilizibil. Aceasta se petrecea în 1795. Nici unul dintre auditori nu avea cartea lui Meier, așa încît toți luau note după expunerea lui Kant. În felul acesta a predat el logica după Meier, din 1765 pînă în 1797, deci 32 de ani.

Prin aprilie 1799, Kant îi propune lui Gottlob Benjamin Jäsche, doctor și privat-docent în filosofie de la Universitatea din Königsberg, să pregătească pentru tipar, în forma unui manual, materialul acumulat de-a lungul anilor și destinat prelegerilor sale de logică (15, p.3). Tînărul privat-docent se bucura de o apreciere deosebită din partea lui Kant. Jäsche a devenit ulterior profesor de filosofie la Dorpat, fiind cunoscut prin lucrările: *Einleitung zu einer Architektonik der Wissenschaften* (1816) și *Darstellung des Pantheismus in seinen verschiedenen Hauptformen* (1826). El acceptă propunerea lui Kant și obține în acest scop manuscrisul prelegerilor,

respectiv cartea lui Meier cu însemnările lui Kant. Kant spera că Jäsche, bun cunoscător al sistemului său, se va descurca ușor în acest material și că, fără a-i falsifica gîndirea, i-ar putea-o prezenta cu mai multă claritate și i-ar putea pune în ordine însemnările. După un an și jumătate, la 20 septembrie 1800, Jäsche își încheie activitatea și, plin de entuziasm, promite editarea în continuare a metafizicii lui Kant — promisiune pe care n-a reușit să și-o țină.

Nu se știe cum a fost apreciată lucrarea de către Kant și nici dacă această apreciere a frînat sau nu entuziasmul tînărului privat-docent. Exegeții ulteriori, ca B. Erdmann, E. Arnoldt și W. Kinkel, au considerat că Jäsche n-ar fi utilizat manuscrisul prelegerilor, ci notele unora dintre ascultătorii lui Kant. Erdmann găsește astfel de note din anul 1782 și descoperă asemănări frapante cu textul lui Jäsche, ceea ce îl determină pe editorul din 1904 să considere că logica respectivă este „un produs al anului 1782" (23, p. XVIII). Ei nu dispuneau însă de manuscrisul lui Kant, care apare prelucrat abia în 1914 și cuprinde atît manualul lui Meier (29), cît și însemnările lui Kant (20). Ediția conține și o confruntare amănunțită cu textul prelucrat de Jäsche (20, p. III). Importanța ediției din 1914 rezidă în faptul că stabilește o datare, chiar dacă aproximativă, a însemnărilor lui Kant, multe dintre acestea provenind din perioade mai puțin cunoscute ale evoluției gîndirii sale filosofice. Pe baza lor, confruntate cu textul lui Meier, pot fi depistate sursele de inspirație wolffiană ale multor idei din perioada criticistă. Grație aceleiași ediții se poate constata că Jäsche *a utilizat* manuscrisul lui Kant folosind însemnări din perioade diferite, dar că, în același timp, *a omis* mult material. O parte din acesta nici nu putea fi însă utilizat ca atare, fiind compus din propoziții și chiar din cuvinte răzlețe. Jäsche omite de regulă exemplele, schemele și reprezentările grafice, dar, în linii mari, cuprinde tot materialul utilizabil ca atare, exprimat în formă cursivă. Scopul său, de altfel, nu era publicarea integrală a manuscrisului, ci, așa cum îi ceruse Kant, prelucrarea și publicarea lui în forma unui manual rezumativ *(in der Gestalt eines kompendiösen Handbuches)*. Ceea ce Jäsche a reușit pe deplin.

Ce-i drept, aceeași formă puteau să o aibă și notele de curs ale ascultătorilor lui Kant, cărora acesta le preda din însemnările sale făcute în diferite perioade. Problema aceasta și-a găsit răspunsul abia după publicarea în 1966 a notelor luate de cîțiva dintre ascultătorii prelegerilor de logică ținute de Kant (21). Din comparațiile făcute (40) reiese că textul lui Jäsche nu coincide cu cele ale prelegerilor cunoscute. Aceasta dovedește că Jäsche nu numai că a rezumat, dar a și prelucrat materialele de care a dispus. Spunem „materialele", căci, în mod cert, deși n-o mărturisește, Jäsche va fi avut la dispoziție și variante ale prelegerilor ținute (poate chiar din 1782, cum afirmase B. Erdmann), căci timpul scurt în care a pregătit textul dovedește că n-a făcut redactări personale pentru materialele răzlețe, ci le-a folosit pe cele din prelegeri, cum era de altfel și corect, dar fără a copia pur și simplu una dintre variantele acestor prelegeri. Rămîne de adăugat faptul că Jäsche a omis ultimele două capitole care apăreau atît în manuscrisul lui Kant, cît și în prelegeri, căci ambele urmăreau capitol cu capitol manualul lui Meier. Ca simplă comparație, una dintre variantele de prelegeri descoperită ulterior avea 470 de pagini, față de cele 133 ale lui Jäsche (16, p. 538).

Există, prin urmare, trei materiale *distincte* ale logicii generale a lui Kant: (1) manuscrisul atașat cărții lui Meier, (2) prelegerile din diferite perioade și (3) o prelucrare rezumativă sub formă de manual. Ele au semnificații și valori diferite și au avut, ca atare, și un destin aparte. Pentru exegeții care au urmărit evoluția ideilor lui Kant prezintă interes (1), pentru cei care studiază concepțiile lui Kant dintr-o anumită perioadă prezintă mai mult interes (2). (3) a fost însă introdus în toate edițiile operei lui Kant, circulînd și în ediții separate, și s-a bucurat de o dublă utilizare: ca manual pentru inițiere în logică atît în folosul profesorilor, cît și în cel al studenților și elevilor, și, alături de *Prolegomena,* ca material introductiv și explicativ al principalelor idei din *Critica rațiunii pure.* Spre deosebire însă de *Prolegomena,* care sînt destinate, după aprecierea lui Kant însuși (22, p. 3), specialiștilor *(zum Gebrauch für künftige Lehrer), Logica generală* prelucrată de Jäsche a folosit și

mai poate folosi încă și neinițiaților *(zum Gebrauch für Lehrlinge)*.

Din aceste motive, trebuie considerate ca neîndreptățite criticile aduse acestei lucrări din perspectivele (1) și (2) — reproșul, de exemplu, că nu a exclus materialele provenind din perioade precritice (24, p.1), că n-a redat tot materialul disponibil, că n-a eșalonat materialele, că nu le-a datat etc. Toate acestea sînt probleme de interes pentru specialiștii în exegeza operei lui Kant sau a evoluției gîndirii sale, dar nu pentru cei care vor, pur și simplu, să se familiarizeze cu această gîndire. Faptul că, pe o astfel de linie, pot fi aduse unele reproșuri acestei lucrări este o altă problemă. Asemenea reproșuri pot fi aduse și lui Kant însuși, care niciodată n-a fost prea explicit în această privință.

2. CUPRINSUL „LOGICII GENERALE" A LUI KANT. COMPARAȚIE CU MANUALUL LUI G. FR. MEIER

Este citată adesea părerea lui Kant după care logica, de la Aristotel încoace, „nu a putut face nici un pas înainte și că, deci, după toată aparența, ea pare să fie închisă și terminată" (17, p.19). Cum este posibil ca tocmai Kant, care în cuprinsul aceleiași lucrări elaborează celebra „logică transcendentală", să emită o astfel de teză? A făcut-o din exces de modestie sau a exprimat pur și simplu o stare de fapt?

În manuscrisul de logică, Kant revine de două ori asupra *istoriei logicii* (20, p.48 și p.58). El o rezumă astfel: „Aristoteles: legi pur obiective, forma rațiunii. Epicur: logica cercetării naturii. Locke: originea noțiunilor. Wolff și Leibniz: demonstrativ și distinct. Logica mai nouă: nu este logică pură, ci combinată cu psihologie. Crusius: logică fanatică. Lambert: un *Organon* al matematicii și al fizicii." Chiar astfel rezumată, logica se dovedește totuși o disciplină evolutivă, căreia i se adaugă chiar părți constitutive: analitică, dialectică, canonică, logică pură, logică aplicată, metodologie, logică naturală, logică artificială, logica intelectului comun, logica intelectului speculativ, logica teoretică, logica practică (20,

p.46—48). Dar nu la aceasta se referă Kant, ci la faptul că logica, în calitate de știință a rațiunii *(Vernunftwissenschaft)*, tratează despre formele gîndirii: noțiune, judecată, raționament, și că nimic nu mai poate fi adăugat acestor forme. Or, ele erau cunoscute de către Aristotel. Mai mult, logicienii de după Aristotel n-au făcut decît să reducă treptat conținutul logicii acestuia, s-o simplifice. Ceea ce i-au adăugat n-a fost decît material străin, în speță gnoseologic și psihologic. În acest sens, Kant avea dreptate și mulți exegeți de astăzi ai istoriei logicii sînt de aceeași părere. Contribuțiile lui Kant însuși pe linia logicii transcendentale sînt apreciate ca ținînd nemijlocit de psihologie și de teoria cunoașterii (6, p.373—374).

Din perspectiva istoriei moderne a logicii, trebuie adăugat însă faptul că logica lui Aristotel nu se identifică pur și simplu cu logica ulterioară, ca logică aristotelică simplificată sau amplificată în sensurile amintite. Stoicii și scolasticii (în mod special primii) au dezvoltat și un alt tip de logică. Logica lui Aristotel este numită „logică a termenilor“, pe cînd logica stoică o „logică a propozițiilor“. Contribuțiile stoico-scolastice au fost înglobate fără discernămînt, alături de cele aristotelice, în logica de tip clasic-tradițional, care era la modă pe vremea lui Kant. Fără să facă o distincție precisă între aceste două tipuri de logici (aristotelică și stoică; a termenilor și a propozițiilor), datorită, în primul rînd, faptului că nu a întreprins un studiu special al acestora (în opera lui Kant nu găsim nici o referință directă la texte aristotelice sau stoice), Kant a fost totuși primul filosof care a surprins diferența dintre judecățile și raționamentele obișnuite (aristotelice) și cele ipotetice (stoice) pe baza unui criteriu asupra căruia vom reveni. Dacă ar fi făcut legătura între raționamentele ipotetice și logica stoică, atunci Kant ar fi putut să emită o teză contrară, conform căreia logica, chiar redusă la elementele ei de bază, și-a extins studiul și asupra unor formațiuni logice necunoscute de către Aristotel. Făcînd abstracție de acest lucru, teza lui Kant rămîne valabilă atît pentru logica din vremea sa, cît și pentru propriile-i contribuții, care, în esență, nu aduc noutăți majore în logică. Aceasta nu înseamnă însă că Immanuel Kant n-a avut contribuții serioase

față de logicienii din vremea sa, atît pe linie pur formală, cît și pe linia adausurilor psihologice sau gnoseologice. Pentru aprecierea acestui lucru este necesară însă confruntarea logicii lui Kant cu lucrarea lui Meier, după care s-a călăuzit.

Editarea manuscrisului de logică a lui Kant împreună cu lucrarea lui Meier (20) i-a oferit editorului (Erich Adickes) prilejul de a compara notele lui Kant și cu lucrarea lui Meier, *Vernunftlehre*, și cu numeroase alte lucrări, la care se referă Kant însuși sau pe care se presupune că le avea la dispoziție. O anumită teză îi aparține deci întru totul lui Kant numai dacă n-a fost inspirată din aceste surse.

Ca structură generală, Kant urmărește capitol cu capitol lucrarea lui Meier. Aceasta are o introducere și patru părți *(Haupttheile)*: 1) despre cunoașterea erudită, 2) despre metoda de predare erudită, 3) despre discursul erudit și 4) despre particularitățile eruditului. Bazîndu-se pe o însemnare a lui Kant (20, p. 540), în care se spune că pînă la capitolul despre noțiuni (capitolul al VIII-lea din partea a II-a a lucrării lui Meier) s-a tratat despre cunoaștere în genere ca propedeutică a logicii și că de aici urmează logica propriu-zisă, Jäsche intitulează *Introducere* toată această parte a lucrării lui Kant. Ea cuprinde zece capitole și un *Adaos*. Prima parte, *Teoria generală a elementelor (allgemeine Elementarlehre)*, cuprinde restul capitolelor din partea a doua a lucrării lui Meier, adică: 1) despre noțiuni, 2) despre judecăți și 3) despre raționamente, cu excepția paragrafelor referitoare la definiție din capitolul despre noțiuni, pe care Jäsche le trece la partea a II-a, *Metodologia*. Aceasta corespunde părții a II-a din lucrarea lui Meier. Corespondentele ultimelor două părți din aceeași lucrare nu mai apar în ediția lui Jäsche și, ca atare, nu vor fi discutate în acest context. Redusă la aceste părți, logica generală a lui Kant corespunde în mare lucrărilor obișnuite de logică clasică, cu excepția proporțiilor. În lucrările clasice, introducerea este sumară, dar ia proporții metodologia. De altfel, după cum apreciase Jäsche însuși, fără a opera însă transferul corespunzător, multe dintre considerațiile cuprinse în introducere țin propriu-zis de metodologie (15, p.4).

Fără să țină seama de scopul urmărit de Kant, acela de a urma cît mai fidel structura generală a lucrării lui Meier, unii exegeți fac observații critice referitoare la dimensiunile și conținutul introducerii (24, p. VII). Aceste critici vizează deci mai mult lucrarea lui Meier. Pe de altă parte însă, cum se va dovedi în continuare, majoritatea problemelor tratate aici poartă pecetea originalității lui Kant și au fost tratate ca atare și în *Critica rațiunii pure*. Or, ele figurînd în lucrarea anterioară a lui Meier, chiar dacă tratarea lor era diferită, este evident că au fost inspirate din acest context. Că astfel de probleme nu sînt tratate de obicei în lucrările de logică, e adevărat. Aceasta nu înseamnă însă că ar fi lipsite de interes. Depinde, de altfel, despre ce fel de logică este vorba. Or, în cazul lui Meier, ca și în cel al lui Kant, era vorba de o logică a gîndirii, a rațiunii, care astăzi s-ar numi „logică filosofică", și pe care Meier însuși o numea *philosophia rationalis* (29, §1).

Teoria rațiunii *(Vernunftlehre)* este o știință care tratează despre regulile cunoașterii erudite, spune Meier *(loc. cit.)*. În acest sens, structura lucrării sale este perfect justificată. Ea cuprinde o scurtă *introducere*, de numai 3 pagini. Aici este definită logica respectivă, legătura ei cu teoria cunoașterii (erudite) — faptul că logica este singurul mijloc prin care poate fi obținută o cunoaștere erudită și o știință în genere. Este definită filosofia și este subliniat faptul că teoria rațiunii este o parte a acesteia. Logica este împărțită în analitică și dialectică (ultima e definită ca logică a probabilului) și, de asemenea, în practică *(utens)* și teoretică *(docens)*. În fine, sînt enumerate foloasele logicii și este redat sumarul lucrării.

Introducerii lui Meier îi corespund primele patru capitole din introducerea lui Kant. Acestea ar fi constituit, fără intervenția lui Jäsche, introducerea propriu-zisă. Kant amplifică în mod considerabil cele 3 pagini din lucrarea lui Meier, ceea ce denotă interesul său pentru problemele abordate. În acest sens, orice critică referitoare la dimensiunile acestei părți, ca și ale celor următoare, este nejustificată din punct de vedere kantian.

În legătură cu noțiunea de logică, Kant, în primele două paragrafe ale capitolului I, insistă pe tema regula-

rității universale, accentuînd ideea lui Meier. Subliniază apoi originea *a priori* a regulilor (legilor) gîndirii (ale intelectului și ale rațiunii); idee care apare și la Meier: regulile rațiunii provenind din experiență, din natura rațiunii umane și din adevăruri fundamentale (lipsește doar termenul *a priori*). Kant adaugă distincția clasică dintre materie și forma gîndirii. Pe baza acestora definește logica drept știința legilor necesare ale gîndirii, știința simplei forme a gîndirii.

Aceste prime două paragrafe conțin un fel de sinteză a primului capitol. Ele corespund viziunii lui Kant asupra logicii generale și asupra lor se va reveni, dar, din păcate, nu urmăresc cursul expunerii din manuscris și, ca atare, nu justifică restul materialului introductiv. Dacă logica se reduce la simpla formă a gîndirii, atunci ce rost mai au toate considerațiile ulterioare care se referă la conținutul gîndirii?

În manuscris, urmărind linia lui Meier, Kant se referă la logică în genere, marcînd legătura dintre aceasta și filosofie, pe de o parte, și, pe de altă parte, în mod special legătura cu teoria cunoașterii. El începe prin a considera logica drept filosofie ca atare (*Die Logik ist selbst Philosophie* — 20, p.6) — ceea ce reprezintă o afirmație mai tare decît a lui Meier (*Die Vernunftlehre ist ein Theil der Weltweisheit* — 20, p.52). Apoi se referă la denumirea logicii ca *philosophia rationalis*. Toate aceste considerații, care lipsesc în ediția Jäsche, justifică apariția în continuare a capitolelor III și IV, referitoare la filosofie. Apoi definiția logicii drept *Scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in perspicienda veritate* și referințele întinse la cunoașterea erudită și cunoașterea comună, care lipsesc de asemenea în ediția Jäsche, justifică apariția celorlalte capitole ale introducerii, referitoare toate la teoria cunoașterii.

În paragrafele 3 și 4 ale primului capitol sînt tratate apoi particularitățile logicii; semnificația ei de propedeutică, organon și canon. Se vorbește despre semnificația ei formală și doctrinală, ajungîndu-se în final la reluarea *in extenso* a definiției precedente. Trebuie remarcat și în acest context excluderea de către Jäsche a considerațiilor permanente ale lui Kant referitoare la teoria cu-

noașterii și la filosofie în genere. Evidențiem în mod special revenirea frecventă asupra aspectului *critic* al logicii *(Kritik der gesunden Vernunft)*, al identității dintre critica rațiunii și filosofie (20, p. 7, 15, 18, 19, 20, 23, 25). Kant ajunge chiar la o definiție a logicii drept filosofie: *Die Logik ist eine Philosophie über die allgemeine Gesetze der richtigen Gebrauchs unseres Verstandes und Vernunft* (20, p.20). Semnificația de „critică a rațiunii" justifică, din perspectivă kantiană, legătura dintre logică și filosofie, mai precis transpunerea pe plan filosofic a terminologiei logice (logica transcendentală).

Primul paragraf al capitolului II este inspirat în mare de paragrafele 6 și 7 din lucrarea lui Meier. Distincția dintre *analitică* și *dialectică* la Meier era făcută însă în spirit aristotelic (dialectica fiind considerată logica probabilului). La Kant dialectica are sensul de sofistică, de logică a aparenței. Este vorba de aceeași semnificație pe care o are dialectica și în *Critica rațiunii pure*. Această interpretare a dialecticii, după cum reiese din explicațiile la acest paragraf, ca și din cele redate la paragraful 1 din capitolul IV al *Introducerii*, se referă la o semnificație specială, accidentală a dialecticii din antichitate. Este vorba, mai precis, de faptul că *sofiștii megarici* au fost numiți și *dialecticieni* (8, II, 106). Adoptarea acestui sens special al dialecticii va produce multe dificultăți. O astfel de interpretare a lui Kant poate fi considerată în genere ca inadecvată. Este vorba de ceea ce se numește de regulă „semnificația negativă a dialecticii", pe care a combătut-o Hegel la timpul său.

Împărțirea în continuare a logicii în pură și aplicată, naturală și artificială, teoretică și practică a intelectului comun și a celui speculativ nu ridică probleme speciale, ca și paragraful II, 2, referitor la expunerea logicii.

În legătură cu paragraful II, 3, se remarcă menționarea de către Jäsche a aspectului critic al logicii *(Kritik der Erkenntnis)*, asupra căruia Kant insistă în mult mai mare măsură.

În fine, ultimul paragraf al capitolului II tratează despre istoria logicii. Chiar dacă nu putem fi de acord cu părerea că aceasta era tot ce cunoștea Kant din is-

toria logicii (24, p.16) — e absurd să considerăm, de exemplu, că nu cunoştea lucrarea lui Aristotel *Categoriae,* cînd el însuşi s-a ocupat cu problema categoriilor —, recunoaștem totuși că prezentarea este extrem de sumară și generală. Trebuie amintită poate maniera vremii, de a nu utiliza citate şi de a nu face referințe istorice, deşi Kant face totuşi acest lucru.

Capitolul III, despre filosofie, apare în ediția lui Jäsche, cum s-a menționat deja, fără o justificare prealabilă. În manuscrise legătura logicii cu teoria cunoașterii și filosofia este permanentă. Acest lucru se vede și din primul paragraf, în care problema filosofiei apare legată de tipurile de cunoştințe. Considerațiile în legătură cu acestea apar și în *Critica rațiunii pure* și pot fi considerate kantiene, mai ales cele referitoare la cunoștințele matematice și filosofice. Rezultă, în cele din urmă, că filosofia este o logică aplicată.

Rezumatul de istorie a filosofiei din capitolul IV este mai extins decît acela referitor la istoria logicii. Se pornește de la aplicarea *in concreto* a rațiunii, ajungîndu-se la cea *in abstracto.* Este subliniat faptul că primii filosofi „îmbrăcau totul în imagini". Ultima epocă din istoria filosofiei este considerată cea *critică.* Nu reiese însă că aceasta n-ar putea fi depășită. „... să vedem, zice Kant, ce va rezulta din cercetările critice actuale..."

Aceasta este, deci, partea din logica generală a lui Kant care corespunde celor 3 pagini ale lui Meier. Confruntată cu manuscrisul lui Kant, ea denotă un interes deosebit al acestuia pentru legătura dintre logică, teoria cunoașterii și filosofie în genere. Logica poate fi concepută ca disciplină independentă care studiază forma pură a gîndirii. Cunoașterea propriu-zisă, erudită, care stă la baza științei, presupune însă conștiința legității gîndirii, prin intermediul căreia se realizează. În fine, filosofia nu este altceva decît o aplicare critică a acestei logici.

După scurta sa introducere, Meier intră (primul capitol) în problematica lucrării, aceea a *cunoașterii erudite,* despre ale cărei reguli trebuie (în viziunea lui) să trateze logica. Vorbește despre reprezentare (29, § 10) ca despre o imagine pictată (tablou) a unui obiect. Cunoștința (§ 11) apare ca un ansamblu de reprezentări, iar conștiința (§ 13) o reprezentare a obiectului, dar și o re-

prezentare a deosebirii lui de alte obiecte. Despre un obiect (§ 14) putem avea o cunoștință distinctă sau indistinctă (cînd îl cunoaștem în detalii sau numai în ansamblu). Ceea ce determină cunoașterea unui obiect constituie cauza sau rațiunea lui (§ 15), care poate fi suficientă sau insuficientă pentru această cunoaștere. O cunoștință rațională (§ 17) presupune cunoștința despre acel lucru, cunoașterea rațiunii lui și cunoștința distinctă a relației dintre acel lucru și rațiunea lui. Întrucît nu este rațională, o cunoștință poate fi comună sau istorică (§ 18). O cunoștință istorică perfectă este frumoasă (§ 19). Cunoștința erudită și filosofică (§ 21) este o cunoștință rațională perfectă. Perfecțiunea unei cunoștințe rezidă în distincția și întemeierea ei (§ 22). Perfecțiunea cunoștinței poate fi logică sau estetică. O cunoștință erudită poate să fie perfectă în același timp logic și estetic (§ 24). Cunoștințele perfecte pot fi deosebite după mărimea (extensiunea) sau demnitatea lor. Se vorbește pe scurt și despre adevărul cunoștinței, despre certitudinea și despre caracterul ei practic (§ 27, 29, 30) și apoi de măsura în care toate acestea apar sau nu în cadrul unei cunoștințe. Urmează considerații despre imperfecțiunea cunoștinței, despre lipsuri și erori (§ 36).

Capitolul întîi din lucrarea lui Meier conține în rezumat problematica următoarelor 6 capitole, respectiv: capitolul 2, despre amănunțimea *(Weitläufligkeit)* cunoștinței erudite; capitolul 3, despre mărimea acesteia; capitolul 4, despre adevărul ei; capitolul 5, despre claritate; capitolul 6, despre certitudine; capitolul 7, despre caracterul practic al cunoștinței.

În legătură cu textul lui Meier, se remarcă în mod special stilul aproape telegrafic de enunțare a problemelor, fără justificări, fără comentarii, fără amănunte. Se pare că acesta a fost principalul motiv care l-a determinat pe Kant să aleagă o astfel de lucrare drept manual de bază al prelegerilor — ea constituie mai degrabă un fel de programă analitică a prelegerilor, care permite expunerea unor concepții, dacă nu chiar opuse, în orice caz diferite de cele ale autorului. Ceea ce va face Kant aproape la fiecare pas.

În rezumat, este vorba de o tratare gnoseologică a ceea ce va fi numit ulterior noțiune. Aceasta apare ca

un ansamblu de reprezentări ale unui obiect, constituind, altfel spus, o cunoștință despre acesta. Nu este analizat procesul obținerii unei astfel de cunoștințe, ci calitățile unei cunoștințe gata obținute. Ele sînt apreciate în funcție de obiectul cunoașterii și de subiectul cunoscător.

În legătură cu aceste probleme, Kant precizează de la început că va face abstracție de modul în care se nasc reprezentările. Aceasta înseamnă că va face abstracție, cum a făcut-o de altfel de la început, de celebra sa „răsturnare copernicană", referitoare la originea obiectelor și a formelor *a priori* ale acestora. El precizează însă că aici este vorba, pe de o parte, de intuiții şi, pe de alta, de noțiuni, ceea ce îi prilejuiește accentuarea distincției dintre *sensibilitate* şi *intelect*. Tot pe baza lor va încerca și delimitarea perfecțiunii logice a cunoștințelor de perfecțiunea lor estetică și posibilitatea coexistenței lor.

Structural, Kant introduce o clasificare a perfecțiunilor logice ale cunoștințelor după *cantitate*, căreia îi corespunde generalitatea; după *calitate*, căreia îi corespunde distincția; după *relație*, căreia îi corespunde adevărul; după *modalitate*, căreia îi corespunde certitudinea. Aceasta este o clasificare tetradică tipic kantiană, împrumutată din clasificarea judecăților și aplicată, în *Critica rațiunii pure*, clasificării categoriilor.

Față de structura lucrării lui Meier, Kant grupează amănunțimea *(Weitläufligkeit)* și mărimea *(Grösse)* cunoștinței erudite (care alcătuiau două capitole) sub titlul de perfecțiune logică după cantitate. În felul acesta îi scapă însă din clasificare valoarea practică a cunoașterii. Nu știm motivele pentru care Jäsche a regrupat problematica *probabilității* într-un capitol aparte, probabilitatea ținînd de certitudine atît la Meier, cît și în manuscrisul lui Kant; și nici motivele pentru care perfecțiunea practică este trecută în *Adaos*. Din manuscris reiese că atît perfecțiunea estetică, cît și cea practică nu țin de logică (20, p. 519), dar în introducere ar fi trebuit să li se acorde aceeași importanță. Or, despre perfecțiunea estetică se vorbește pe larg în capitolul V, pe cînd despre cea practică nu se amintește decît în *Adaos*.

Trebuie menționat aici faptul că această triplă perfecțiune (logică, estetică, practică) a cunoașterii, care apare explicit la Meier, poate fi considerată ca una dintre

principalele surse ale viitoarelor Critici, una vizînd rațiunea pură, alta facultatea de judecare și cealaltă rațiunea practică. Ce-i drept, Kant admiră la început (1756) lucrarea lui Meier pentru faptul că oferă odată cu critica rațiunii *(Kritik der Vernunft)* și unele elemente asupra criticii gustului *(Kritik des Geschmacks)*, sau a esteticii (19, p. 296). Deci Kant însuși recunoaște drept sursă criticistă lucrarea lui Meier, la început pe coordonate logice și estetice, dar, cu timpul, de bună seamă și pe coordonate practice. O dovedește poate cel mai bine însemnarea lui Kant, considerată din ultima perioadă a predării logicii, deci cu puțin înainte de 1797, în care termenii: ***logic, estetic*** și ***practic,*** vizînd cele trei tipuri de perfecțiuni, sînt puși în paralel cu termenii: ***intelect, facultate de judecare*** și ***rațiune*** (20, p. 160).

Urmărind însemnările lui Kant, fără o investigație specială, se poate constata ușor că cele mai vechi se referă direct la textul lui Meier. Apoi apar considerații privind perfecțiunea logică, care ar fi de două tipuri: *formală* (distincția) și *materială* (adevărul) — ceea ce nu mai apare la Meier. Cu timpul apare și împărțirea perfecțiunii logice în ***cantitativă*** și ***calitativă.*** Apoi acestea sînt considerate la rîndul lor materiale sau formale. În fine, aproximativ în penultima perioadă de predare apare clasificarea perfecțiunii logice, utilizată de Jäsche, după calitate, cantitate, relație și modalitate.

Comparativ, Kant mai adaugă (V, 2) și *patru* tipuri de perfecțiune estetică: generalitatea, distincția, adevărul și certitudinea. Caracterul arbitrar al acestei clasificări reiese chiar din explicațiile lui Kant, care este nevoit să vorbească, de exemplu, despre „un adevăr pur subiectiv" care nu este altceva decît o „aparență generală"! Făcînd abstracție de perfecțiunea practică, se conchide (V, 3) că „abilitatea geniului rezidă realmente în cea mai profundă armonizare posibilă a perfecțiunii logice și a celei estetice în genere".

În legătură cu perfecțiunea logică a cunoașterii după cantitate, Kant acordă importanță *orizontului cunoașterii.* Problemă de interes firesc pentru cel care va stabili ulterior limitele cunoașterii umane. În acest sens, trebuie remarcat că lucrarea lui Meier conține în esență viitoarea soluție kantiană. El vorbește despre ceea ce există:

supra, infra, extra și *intra horizontem cognitionis humanae,* epuizînd astfel toate combinațiile posibile de limitări gnoseologice, care vor fi, de altfel, puse în joc, ca variante agnostice, de la Kant pînă la Wittgenstein. Kant adaugă de la început o diversificare a orizontului cunoașterii în: logic, estetic și practic, concentrîndu-și însă atenția numai asupra celui logic. Cu această ocazie se vorbește și despre cunoștințele filosofice ale rațiunii. În legătură cu acestea „putem stabili pînă unde poate să meargă rațiunea *a priori* corect" (VI, 2) — problema centrală a *Criticii rațiunii pure,* exprimată concis și prin întrebarea „Ce poate să cunoască în genere omul ca om?" *(loc. cit.).*

Despre orizontul particular al cunoașterii, despre neștiință, ignoranță etc., Kant, urmîndu-l pe Meier, ne oferă pagini atractive, cu evidentă valoare pedagogică, instructiv-educativă. În fine, referitor la *arhitectonica științelor,* aceasta este evident, de natură criticistă.

Capitolul despre perfecțiunea logică a cunoașterii după relație tratează problema adevărului. Aprecierile interpreților sînt diferite, în funcție de poziția logică adoptată. Din perspectiva tradiționalistă și chiar criticistă, capitolul nu prezintă un interes deosebit, problema adevărului nefiind de competența logicii formale — concordanța cunoștinței cu obiectul ei ridică problema cunoștinței și a obiectului în genere, abordabile doar în logica transcendentală (34, p. 178). Din perspectiva logicii simbolice, sînt apreciate meritele moderniste ale textului (27, p.408—409). Rămîne de văzut însă dacă acestea nu aparțin cumva lui Meier. De altfel, întregul capitol urmează ordinea lui Meier (kantian, după cantitate ar fi urmat calitatea, nu relația).

Kant începe prin expunerea rezervelor față de accepția tradițională a adevărului drept concordanță a cunoașterii cu obiectul. Acesta fiind, la rîndul lui, obiect cunoscut, criteriul s-ar reduce la concordanța cunoașterii cu sine. Soluționarea acestei probleme rămîne, după Kant, „cu totul imposibilă pentru întreaga omenire" (VII, 1).

Urmărindu-l pe Meier, Kant vorbește la început de criterii interne și externe ale adevărului (20, p. 239), apoi de cele obiective și subiective (20, p.246), derivate din

primele (20, p.250). Editorul manuscriselor datează tîrziu, spre ultima fază (1797), împărţirea de către Kant a criteriilor adevărului în materiale şi formale (20, p.254—255). Meier nu utilizează niciodată împărţirea în material şi formal, care apare la Kant în mod frecvent. Dar abordarea adevărului *vi materiae* şi *vi formae* era uzuală în logica vremii. Împărţirea adevărului în material şi formal, oricît de modernist le-ar suna unor interpreţi (amintind chiar de principiul neopozitivist al „toleranţei" — *Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nicht selbst widerspreche*, zice Kant în *Critica raţiunii pure)* — era un lucru banal.

S-a încercat corelarea adevărului formal la Kant (concordanţa cunoaşterii cu ea însăşi) cu probleme legate de logica propoziţiilor (27, p.409) — deciderea valorii de adevăr prin raportarea implicaţională antecedent-consecvent. Simpla consultare a manuscrisului (20, p. 241 şi urm.) dovedeşte însă că Meier procedase în aceeaşi manieră, că şi această interpretare, implicaţională sau ipotetică *(possibilitas cognitionis hypothetica)* era un loc comun.

Originală şi de manieră pur kantiană este însă *legătura dintre adevăr şi modalitate*, pe de o parte, şi *dintre acestea şi principiile logicii*, pe de alta. Împărţirea este triadică, avînd la bază modalităţile kantiene: problematicul, asertoricul şi apodicticul. Pentru a opera triadic, Kant combină principiul identităţii cu cel al contradicţiei — ele ar garanta posibilitatea unei cunoştinţe; principiul raţiunii suficiente i-ar garanta realitatea, iar principiul terţului exclus necesitatea. Împărţirea este fireşte arbitrară, iar concordanţa cu sine nu vizează decît principiul identităţii, celelalte sînt principii operaţionale şi vizează nu adevărul formaţiunilor logice, ci *corectitudinea* lor. De altfel, Kant reduce aplicarea principiilor logice la nivel judicativ. Or, în acest sens, orice principiu logic garantează doar *posibilitatea* ca o judecată să fie adevărată. În plus, afară de principiul identităţii care se aplică la nivel noţional, celelalte principii presupun cel puţin două judecăţi, dintre care însă, la nivel formal, nu putem şti dacă vreuna dintre ele este adevărată, chiar dacă ea contrazice judecata cu predicat contrar sau poate fi dedusă din altă judecată. Dar despre accepţia kantiană a modalităţii se va vorbi în continuare.

Kant emite idei personale și în legătură cu falsul și eroarea, care s-ar datora „influenței neobservate a sensibilității asupra intelectului". Ceea ce face posibilă eroarea este, după Kant, *aparența*, care determină confundarea obiectului cu subiectul. În plus, eroarea nu poate fi decît *parțială*. Toate acestea sînt încercări de justificare a erorii cu menținerea, totuși, a caracterului absolut al intelectului, care, dacă ar fi singur (fără sensibilitate), n-ar greși niciodată (VII, 2). În restul capitolului, sfaturi generale în legătură cu evitarea erorii.

În ciuda adversității lui Kant față de maniera psihologistă de abordare a formelor logice, teoria sa despre noțiune și, respectiv, despre notele unei noțiuni (împrumutată în realitate de la Meier — *cf.* 29, §249), este cotată psihologistă (40, p.74). Noțiunea este redusă, într-adevăr, la reprezentare, iar nota la o reprezentare parțială. În rest, notele, în manieră scolastică sînt identificate cu noțiunile. Kant îl urmărește aici îndeaproape pe Meier.

Perfecțiunea logică a cunoștințelor după calitate rezidă în claritatea și distincția notelor. Kant diferențiază distincția logică de cea estetică (distincția noțională de cea intuitivă). În trecere, pune în joc și distincția dintre noțiunile pure și cele empirice (38, p. 265). Importantă este însă împărțirea distincției în *analitică* și *sintetică*, împărțire pe care Kant însuși o consideră *opusă* concepției wolffiene (VIII, 5). Este vorba, în esență, de o dublă accepție a notei: o dată ca reprezentare parțială, deci ca parte a unei noțiuni, și a doua oară ca noțiune subordonată altor noțiuni. Distincția analitică rezidă în amănunțirea notelor pe care le conține o noțiune dată; cea sintetică în formarea unei noțiuni prin intermediul unor note date. Este subliniat caracterul sintetic al cunoștințelor matematice și al celor utilizate de „filosoful naturii".

Gradele distincției sînt prelucrate după Meier (VIII, 5), dar *gradele cunoașterii* alcătuiesc un adaos al lui Kant (VIII, 6). A reprezenta, a percepe, a ști, a cunoaște, a înțelege, a discerne, a pricepe. Kant a oscilat în legătură cu numărul acestora. În manuscris apar numai 6 grade (20, p.343), iar în unele prelegeri numai 5 (20, p.342—343, nota 21).

Noțiunea de „asentiment“ *(Fürwahrhalten* și *Vorwahrhalten* în manuscris) este o noțiune centrală a ultimelor două capitole ale introducerii. Ea provine de la Meier (20, § 137) și este fundamentală pentru înțelegerea concepției lui Kant despre modalitate.

Teoria tradițională a modalității nu era altceva decît o preluare a doctrinei aristotelice. Pentru Aristotel existau patru modalități ale existenței. Ceea ce există, se petrece, are loc etc. este sau *necesar* sau *contingent;* ceea ce poate să existe sau să nu existe este *posibil,* iar ceea ce nu poate să existe este *imposibil.* Aceasta, independent de orice considerație gnoseologică. Pentru exprimarea acestor modalități existențiale sînt necesare așa-numitele *judecăți de modalitate,* prin care se enunță, în afara faptului că *este* sau *nu este,* și modalitatea în care este sau nu este, respectiv: este posibil, nu este posibil, este necesar, nu este necesar etc. Acest adaos alcătuiește *modus*-ul judecății, care este urmat de enunțul propriu-zis, de *dictum.* „*Este necesar* ca aerul să fie mai ușor decît apa“ sau, altfel spus, „Aerul *este în mod necesar* mai ușor decît apa“. Judecățile modale, ca și cele categorice, pot fi adevărate sau false în funcție de situațiile existențiale la care se referă. Dacă se afirmă că ceva este, de exemplu, necesar să fie într-un anumit fel și el este întotdeauna și în orice condiții așa și nu altfel, atunci judecata modală este adevărată; dacă uneori poate să nu fie așa, judecata este falsă.

În capitolul VI al lucrării sale, Meier tratează despre *certitudinea* cunoștinței erudite. Prin certitudine el înțelege conștiința adevărului *(das Bewusstsein der Wahrheit)* sau cunoștința clară a adevărului (29, § 155). Dacă cunoaștem clar că ceva nu este nici adevărat, nici fals, atunci cunoștința noastră despre acesta este incertă. Incertitudinea, deci, nu este decît o imperfecțiune care apare în cunoașterea noastră. O cunoștință care nu ne este incertă, este sau *adevărată în mod cert (certo vera cognitio),* cînd sîntem conștienți de adevărul ei, sau *falsă în mod cert (certo falsa cognitio).* În legătură cu acestea Kant adaugă: *Keine Sache ist an sich und für sich selbst ungewiss* (20, p.360). Ideea, în această formă, este inspirată tot de Meier, dar de data aceasta din lucrarea *Vernunftlehre* (20, p.360, nota 7). Este imposibil, se spune în

locul citat, ca greșeala (imperfecțiunea) să se refere la obiectele cunoașterii. Căci tot ceea ce ne reprezentăm este sau adevărat sau fals ... în lucrul însuși nu există incertitudine. Redat mai precis, se afirmă că lucrurile sînt așa cum sînt, iar judecățile despre acestea sînt sau adevărate sau false, dar nu despre orice judecată putem spune cu certitudine că este adevărată sau falsă, din cauză că nu sîntem perfect conștienți de valoarea ei. Certitudinea poate fi senzorială sau rațională, prima este incompletă sau completă. Cea completă poate fi nedeterminată. Certitudinea matematică, de exemplu, este determinată. Certitudinea mai poate fi parțială sau totală (cînd toate cunoștințele noastre despre un lucru sînt certe). Pentru Meier este evident că certitudinea nu poate fi obținută dintr-o dată și de către oricine, că ea presupune un proces gnoseologic progresiv, de la formele simple ale certitudinii senzoriale la certitudinea absolută. În acest sens, o cunoștință poate fi *convingătoare* în măsura în care certitudinea ei este completă; *neîndoielnică*, în măsura în care avem certitudinea că nu poate fi falsă; *fundamentală*, în măsura în care certitudinea ei o impune ca adevărată. Cînd considerăm că o cunoștință este adevărată *(für wahr halten)* o acceptăm, îi dăm asentimentul nostru *(assentiri)*, cînd o considerăm falsă *(für falsch halten)* o respingem. Cînd nu putem nici s-o acceptăm, nici s-o respingem, ne *suspendăm aprecierea* în legătură cu aceasta. În termeni moderni, o judecată care se găsește într-o astfel de situație ar putea fi numită „indecidabilă".

Meier vorbește în continuare despre prejudecăți și cunoștințe probabile (ultimele apărînd în *Logica generală* a lui Kant într-un capitol aparte). Pentru comparație, trebuie menționată însă *opinia*, definită drept acceptarea unei cunoștințe incerte, căreia i se recunoaște însă caracterul incert; *credința*, definită drept acceptare a unei cunoștințe bazată pe mărturia altcuiva în legătură cu o experiență referitoare la cunoștința respectivă (cum că ea ar fi adevărată); *știința*, definită drept cunoștință bazată pe o convingere fundamentală în legătură cu adevărul unei cunoștințe.

Acesta este în rezumat textul lui Meier. Nici un cuvînt despre modalitate.

Kant consideră, ca și Meier, că adevărul este o *proprietate obiectivă* a cunoașterii, dar judecata prin care este *reprezentat* ceva ca adevărat (reprezentare legată de intelectul unui subiect particular) este subiectivă. Această „judecată" asupra a „ceva" (care trebuie să fie tot o judecată) reprezentat ca adevărat este *asentimentul (Fürwahrhalten).* Kant face abstracție de *fals (für falsch halten),* deși tot el susține (VII, 2) că falsul nu poate fi total și deci s-ar preta și el la diferite aprecieri. În acest sens, concepția lui Meier este mai cuprinzătoare.

Dar Kant, considerînd că asentimentul este *cert* sau *incert,* identifică practic *certitudinea* cu *asentimentul cert* și *incertitudinea* cu *asentimentul incert.* La Meier, certitudinea era o *determinație a cunoștinței.* Ea putea să fie convingătoare, neîndoielnică sau fundamentală și astfel se impunea asentimentului, considerării ei ca adevărată într-o mai mică sau mai mare măsură. Opinia, credința și știința, deși Meier n-o spune direct, sînt tipuri de asentimente, de aprecieri ale cunoștințelor, un fel de judecăți ale judecăților. De altfel, și în limbajul comun se consideră că avem o opinie despre *ceva,* credem în *ceva,* știm *ceva.* Iar acest „ceva" trebuie să fie o judecată. La Meier, tipurile de asentiment sînt determinate de certitudinea cunoștințelor: o cunoștință *convingătoare* este acceptată ca *opinie,* una *neîndoielnică* drept *credință,* iar una *fundamentală* ca *știință.*

Deci Kant îl urmează pe Meier cînd consideră că opinia, credința și știința sînt tipuri de asentiment, dar se îndepărtează cu totul de acesta considerînd că opinia este o judecată *problematică,* credința una *asertorică,* iar știința una *apodictică.* Căci, continuă Kant, ceea ce ține doar de părerea mea, consider în mod conștient că este doar *problematic* în judecata respectivă, ceea ce cred, consider a fi *asertoric* ș.a.m.d. Aceasta înseamnă o inversare a raportului dintre asentiment și cunoștință. Dacă pentru Meier o cunoștință convingătoare determina o opinie, pentru Kant opinia determină caracterul problematic al cunoștinței, în plus, Kant identifică opinia, credința și știința cu judecata, respectiv cu cunoștința însăși. Pentru Meier o opinie s-ar exprima, de exemplu, astfel: „După opinia mea există ființe extraterestre". Aceasta ar însemna acceptarea unei judecăți convingătoare („Există ființe

extraterestre“). Pentru Kant însă opinia este chiar judecata „Există ființe extraterestre“, iar faptul că aceasta este o opinie îi conferă caracter problematic. (Kant se referă la faptul că luna ar fi locuită — 20, p.362).

Aceste considerații contribuie la înțelegerea conceptului kantian de modalitate, putînd fi considerate ca sursă a concepției subiectiviste a lui Kant. Din punct de vedere tradițional judecata „Există ființe extraterestre“ nu este o judecată modală. Ea ar deveni modală în forma „*Este posibil* să existe ființe extraterestre“ și în acest caz ar fi adevărată, referindu-se la *posibilitatea* de existență a unor astfel de ființe și nu la existența lor propriu-zisă.

Considerațiile lui Kant despre aspectele modale ale certitudinii se rezumă la cele menționate și nu mai revin în cursul capitolului. Avînd în vedere că și în manuscris ele sînt cotate ca însemnări tîrzii, se poate conchide că au fost introduse pentru a justifica denumirea capitolului, aceea de „Perfecțiune logică a cunoașterii după modalitate“. Restul problemelor din acest capitol sînt tratate în maniera lui Meier, însă mult mai pe larg. Ele sînt în mod evident de natură gnoseologică, cu numeroase implicații metodologice.

În capitolul despre *probabilitate*, primul paragraf, interesant ca valoare istorică, se încheie cu concluzia imposibilității unei logici a probabilității, în care se reflectă nivelul redus de cunoștințe, din vremea lui Kant, despre acest domeniu. *Îndoiala* este tratată după Meier cu implicațiile sale metodologice: scepticismul și dogmatismul. Ultimele nu apar explicit la Meier și constituie contribuții ale lui Kant, ca și majoritatea considerațiilor referitoare la *ipoteză*.

În fine, *Adaos*-ul conține cîteva referințe la *perfecțiunea practică* a cunoașterii. El ar fi trebuit să fie mai extins, să constituie un capitol aparte, atît din punctul de vedere al importanței problemelor tratate aici (despre practic, teoretic și speculativ), cît și al dimensiunilor pe care le are textul lui Meier (7 pagini). Procedeul lui Jäsche este justificabil însă prin apelul la manuscrisul lui Kant, care conține mai puține însemnări decît în capitolele precedente. Reiese însă și din această prezentare sumară semnificația finală, practic-morală a întregului

proces al cunoașterii. Și aceasta, atît din perspectiva wolffiană a lui Meier, cît și din cea a lui Kant.

În legătură cu prima parte a lucrării, *Teoria generală a elementelor*, trebuie remarcat de la început că a fost concepută într-un stil cu totul diferit de cel al *Introducerii*. Confruntarea textului editat de Jäsche cu manuscrisul lui Kant și lucrarea lui Meier nu îndreptățește însă prea mult acest lucru. Paragrafele lui Meier sînt redactate în aceeași manieră. La el ne găsim, de altfel, la capitolul 8 al părții a II-a, ca și în manuscrisul lui Kant, iar trecerea la noțiunile erudite se face în mod firesc. Notele lui Kant urmăresc, ca și în capitolele precedente, paragrafele lui Meier. Stilul adoptat se datorește deci intervenției lui Jäsche.

Este vorba, în esență, de o exprimare extrem de concisă. Mai concisă chiar decît exprimarea „telegrafică" a lui Meier. De cele mai multe ori textul este redus la o singură frază sau chiar propoziție, restul considerațiilor fiind trecute ca observații (numerotate). Jäsche a urmat aici exemplul micilor manuale rodate în învățămîntul scolastic și reduse adesea la simple enunțuri mnemotehnice. Se remarcă, de altfel, frecvența parantezelor cu echivalențe în limba latină, ceea ce întărește impresia de scolasticism. Ce-i drept, această manie o avea și Meier, iar în însemnările lui Kant apar uneori pagini întregi în limba latină. Aceasta dovedește, lucru nepus în discuție de editorul manuscriselor lui Kant, că acesta urmărea și o sursă scolastică alături de lucrarea lui Meier. Ce altă explicație plauzibilă și-ar găsi aceste divagații în limba latină?

Dar *Teoria generală a elementelor* nu se deosebește numai ca stil de *Introducere*. Cele două par fără nici o legătură, tratînd subiecte cu totul diferite. Este necesară. din această cauză, referința la lucrarea lui Meier, în care trecerea este cu totul firească.

Legătura dintre teoria cunoștințelor și cea a noțiunilor o fac reprezentările. Atît cunoștința, cît și noțiunea sînt reprezentări, noțiunea fiind un anumit tip de cunoștință. Cîte tipuri de cunoștințe există, continuă Meier, există tot atîtea tipuri de noțiuni (29, § 250). Din această cauză, Meier va vorbi în continuare nu de noțiuni în genere, ci

despre noțiunile erudite, adică despre acelea care trebuie să fie conforme cu regulile amănunțimii, mărimii, adevărului, clarității, certitudinii și ale alcătuirii practice a cunoștințelor erudite (29, § 251). Mai general spus, să fie conforme celor trei tipuri de perfecțiuni: estetică, logică și practică. Singura problemă suplimentară, care nu este nici ea de natură logică, o constituie originea noțiunilor. Există, după Meier, trei surse ale acestora: experiența, abstracția și combinația. O dată obținute noțiunile, interesează structura lor, tipurile și raporturile dintre ele, iar prin acestea ne găsim deja în planul logicii tradiționale.

Textul *Teoriei generale a elementelor* începe cu împărțirea cunoștințelor sau a reprezentărilor în *intuiții* — de care Meier face abstracție (*alle unsere Vorstellungen sind Begriffe* — 29, § 249) — și *noțiuni*. Primele ar fi reprezentări singulare, ultimele generale. Identificarea noțiunii cu reprezentarea este o caracteristică psihologistă proprie Școlii wolffiene în genere. O primă remarcă a lui Kant: considerarea ca greșită a împărțirii noțiunilor în generale, speciale și singulare (§ 1, obs. 2) — ar fi vorba numai de aplicarea lor. Remarca nu este întemeiată, căci, indiferent de aplicația lor, noțiunile singulare nu pot fi nici genuri, nici specii, iar noțiunile generale, comune, nu pot fi nume proprii. În § 11 se va reveni asupra acestei probleme, remarcîndu-se parțial că există genuri care nu pot fi specii, dar nu există specii care să nu poată fi genuri.

Distincția dintre materia și forma noțiunilor (§ 2) îi aparține lui Kant. Ea nu este uzuală în logica tradițională și poate să ducă la dificultăți de interpretare, cum se va vedea în continuare.

Noțiunea pură, provenită din intelect, cît și ideea ca noțiune rațională sînt adaosuri ale lui Kant (§ 3). Noțiunile raționale, întrucît nu se referă la obiecte reale, conform cu § 2 se dovedesc noțiuni fără materie! Notele referitoare la noțiunile pure sînt considerate tîrzii și provin, deci, din *Critica rațiunii pure*.

În rest, celelalte probleme legate de noțiune sînt tratate în manieră tradițională. Jäsche a exclus din acest capitol definiția, expunerea și descrierea noțiunilor, pe care le-a plasat în *Metodologie*.

Meier definește judecata drept reprezentare a relațiilor dintre noțiuni (20, § 292), îi enumeră părțile (subiect, predicat, copulă) și trece la analiza tipurilor de judecăți în funcție de calitatea, cantitatea, relația și modalitatea acestora. Le clasifică apoi în funcție de adevărul și demonstrabilitatea lor. Apoi analizează raportul dintre judecăți și operațiile asupra acestora.

În manuscrisul lui Kant se găsesc 15 definiții ale judecății. În 14 dintre aceste este vorba de relația sau de unitatea noțiunilor. Jäsche a ales-o tocmai pe singura în care este vorba de relația sau de unitatea dintre reprezentările (nu noțiunile) care alcătuiesc o noțiune (vezi 20, p.632). În felul acesta, judecata devine un act anterior noțiunii. Nu judecata presupune noțiunile, ci noțiunea presupune judecata. Ce-i drept, în manuscris mai găsim două formulări care ar îndreptăți această alegere (fragmentele 3.038, p.628 și 3.045, p.630). În cadrul acestora noțiunea este definită ca relație a reprezentărilor și, datorită valabilității sale comune, se consideră că noțiunea are funcția unei judecăți *(die Funktion eines Urteils)*. Preferința lui Jäsche pentru definiția amintită se poate datora și concordanței cu referințele din *Critica rațiunii pure* (17, p.103), unde noțiunea (conceptul) este considerat predicatul unei judecăți posibile. Aceste accepții ale judecății și ale noțiunii nu se potrivesc însă contextului clasic al *Logicii generale* a lui Kant.

Materia și forma judecății (despre care Meier nu vorbește) sînt exprimate vag și în manieră gnoseologică, netradițională. În manuscris (20, p.628), Kant spune clar că materia judecății o constituie termenii, iar forma sau relația o reprezintă copula.

Nerespectînd ordinea din manuscris, Jäsche vorbește de împărțirea judecăților înainte de a le descrie structura. Astfel, în § 21 se referă la subiect și predicat fără să le fi definit în prealabil.

În legătură cu cantitatea și calitatea judecăților nu este nimic deosebit de semnalat. Menționăm doar faptul că Meier vorbește de judecăți infinite, alături de cele afirmative și negative. Copula este definită abia în § 24, deci cu ocazia introducerii distincțiilor judicative după relație.

Exegeții mai vechi, bazîndu-se mai mult pe *Critica rațiunii pure,* considerau că Immanuel Kant n-ar fi depășit poziția de tip aristotelic a logicii termenilor, deci n-ar fi făcut distincție între aceasta și logica propozițiilor (25, p. XXIV). Alți cercetători consideră, dimpotrivă, că el ar fi depășit poziția aristotelică a judecăților categorice (5, p.37) și ar fi operat efectiv cu implicația materială din logica propozițiilor, pe care ar presupune-o direct judecățile ipotetice (45, p.319). Discuția a fost lămurită prin referințe directe la *Logica generală* a lui Kant (27, p.405). Acesta (§ 24, *Observație)* distinge clar judecățile categorice de cele ipotetice și infirmă posibilitatea reducerii ultimelor la primele. Același lucru îl susține și în *Critica rațiunii pure,* unde distinge judecățile categorice de cele ipotetice prin faptul că în primele este vorba de două noțiuni, iar în ultimele de două judecăți (în cele disjunctive fiind vorba de mai multe judecăți). Cu toate acestea, raportul dintre antecedent și consecvent este interpretat numai inferențial (§ 25—26), fără să fie vorba, ca în cazul implicației materiale, de valoarea întregului (interpretarea implicației ca funcție de adevăr). Același lucru este valabil și în legătură cu disjuncția (§ 27 și 28), justificată extensiv prin diviziune și nu funcțional, prin raportarea valorii întregului la valorile judecăților componente. Aceasta înseamnă că, în ciuda distincției dintre judecățile categorice și cele compuse *(Zusammengesetzte Urteile,* cum le numește în manuscris — 20, p.652 — după Meier — 29, § 304), respectiv ipotetice și disjunctive, Kant nu sugerează prin nimic separarea acestora în cadrul unor logici diferite (a termenilor și a propozițiilor). Trebuie remarcat cu această ocazie că în manuscris, urmîndu-l pe Meier, Kant vorbește și de judecăți *copulative* sau conjunctive, cu un subiect și două predicate, sau invers (20, p. 652). Jäsche nu le menționează pe acestea, deși Kant revine asupra lor cu ocazia raționamentelor compuse ale rațiunii.

Modalitatea, așa cum s-a menționat deja, este concepută nearistotelic. În această privință Kant nu-l urmează pe Meier. Deși exemplele (§ 30, *Observația* 1) referitoare la posibilitate și necesitate sînt exprimate prin particulele „poate" și respectiv „trebuie", acestea sînt concepute în raport cu valoarea de adevăr a judecăților, ceea ce nu

se petrece în cazul judecăților modale. Concepute ca judecăți apreciate din punct de vedere valoric, toate judecățile se dovedesc a fi și modale. În manuscris se spune clar că „fără modalitate nu este posibilă nici o judecată“ (20, p.663).

În restul paragrafelor despre judecăți Kant îl urmează pe Meier, cu excepția § 34, în care vorbește despre principii ca propoziții a căror certitudine este *a priori*, și § 36, despre propozițiile analitice și propozițiile sintetice, care vor juca un rol fundamental în *Critica rațiunii pure*.

La Meier găsim în continuare raportarea judecăților din cadrul pătratului logic și apoi operațiile asupra judecăților (conversiunea și contrapoziția). Kant, urmărind aspectul inferențial, deci nu atît transformarea judecății, ci relația dintre judecata inițială și judecata finală, consideră că raportarea judecăților și operațiilor asupra acestora sînt raționamente nemijlocite și le va trata ca atare, în capitolul despre raționamente.

Definiția dată de Kant raționamentului (§ 41) diferă de cea a lui Meier, care presupune raportarea unor componente adevărate *(nexus veritatum)*. Pe Kant îl interesează numai derivarea *(Herleitung)* sau deducerea *(Ableitung)* judecăților ca atare.

În opoziție cu raționamentele mijlocite, pe care Meier le numește „raționamente ale rațiunii“ *(Vernunftschlüsse)*, Kant numește raționamentele nemijlocite „raționamente ale intelectului“ *(Verstandesschlüsse)*. Distincția îi aparține lui Kant și este de mare importanță (cum se va vedea în continuare). În 1762, cînd scria despre falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice, Kant nu folosea încă această denumire, ci pe cea de „raționamente nemijlocite“, dar considera, totuși, că acestea nu sînt raționamente ale rațiunii (18, § 3). Tot lui Kant îi aparține și distincția, în cadrul raționamentelor nemijlocite, a raționamentelor rațiunii de „raționamentele facultății de judecare“ (§ 43). Îi aparține, de asemenea, împărțirea raționamentelor intelectului în funcție de: cantitatea, calitatea, relația și modalitatea judecăților.

Cu toate că distinge raționamentele intelectului de cele ale rațiunii, Kant, nici de data aceasta nu se poate spune să surprinde specificul lor în spiritul logicii moderne a

propozițiilor, prin marcarea funcționalității lor. El exprima, ce-i drept, ipotetic condițiile de adevăr ale componentelor judicative, dar fără să ia în considerare valoarea de adevăr a întregului. În cadrul conversiunii, de exemplu, Kant poate exprima implicațional condițiile de adevăr ale componentelor (*dacă* una este adevărată sau falsă, *atunci* și cealaltă va fi adevărată sau falsă), dar exemplele le redă inferențial, nu prin „dacă... atunci...", ci prin „deci" (Toți oameni sînt muritori, *deci* unii muritori sînt oameni). Cu toate acestea, Kant surprinde, pe baza distincției dintre materie și formă (§ 44), faptul că în raționamentele intelectului este vorba numai de o schimbare a formei pure a judecății (în limbaj modern, a propoziției) și nu a materiei acesteia, a subiectului și a predicatului (în limbaj modern, a termenilor), ceea ce îndreptățește teza după care Kant ar fi făcut în mod explicit aceste distincții. Ele nu puteau deveni însă operante din cauza concepției inferențiale asupra raționamentului în genere.

Împărțirea tetradică a raționamentelor intelectului după cantitate, calitate, relație și modalitate (împărțire specific kantiană) se dovedește însă *artificială*. Subalternarea presupune într-adevăr numai transformări *cantitative* (operînd de la universal la particular), dar opoziția, care cuprinde și opoziția contradictorie (de la „Toți sînt..." la „Unii nu sînt..." și de la „Nici unul nu este..." la „Unii sînt...", presupune nu numai transformări *calitative*, ci și *cantitative*. Se pare că, pentru a salva aparențele, Jäsche a evitat atît denumirea judecăților contradictorii, cît și exemplele (§ 48). Dar situația este și mai evidentă în cadrul raționamentelor intelectului, în funcție de *relația* judecăților, ceea ce a semnalat la vremea lui Kirchmann (24, p.86). Conversiunea nu presupune, într-adevăr, nici o relație a judecăților. În manuscris (20, p. 692), Kant vorbește de „relația subiectului cu predicatul", ceea ce este însă cu totul altceva decît „relația judecăților" *(Relation der Urteile)*. La fel de artificială este și legătura dintre contrapoziție și modalitate. Prin contrapoziție s-ar transforma judecata asertorică în apodictică. Argumentarea lipsește din paragrafele respective (§ 54 și 55), dar apare în manuscris (20, p. 693). Ea face uz de semnificația specială a modalității la Kant:

„Orice corp este divizibil (judecată asertorică). Deci ceea ce este nedivizibil nu este corp (judecată apodictică, căci este contradictoriu să afirmi despre un corp că este nedivizibil, iar o propoziție a cărei opusă se contrazice este apodictică)". Dar, în această manieră se poate dovedi că și judecata inițială este apodictică, căci opusa ei „Unele corpuri nu sînt divizibile" este tot atît de contradictorie ca și „Unele corpuri sînt nedivizibile".

Raționamentul rațiunii este definit prin subsumarea generalității: de la regulă generală la condiție și de la aceasta la concluzie, întregul proces presupunînd prin aceasta cunoașterea necesității unei propoziții (§ 56). Prin „necesitate", Kant înțelege aici *raționalitate* (§ 57). Raționamentul rațiunii este ceea ce numim de regulă „silogism". În virtutea definiției, Kant enumeră și componentele silogismului ca: regulă generală (premisă majoră), condiție (premisă minoră), concluzie (§ 58), ceea ce nu este corect decît pentru figura I, și anume pentru modul *Barbara* școlăresc (toți oamenii sînt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor). În cazul unui *Barbara* obișnuit, atît ambele premise, cît și concluzia sînt universal afirmative, ceea ce înseamnă că ele conțin fiecare cîte o regulă generală. Termenul de „regulă" este folosit aici cu sensul de „lege" sau „principiu" — propoziție universal afirmativă considerată adevărată.

Meier, mergînd pe linie tradițională, nu comite aceste greșeli. El definește mai întîi termenii: subiectul concluziei minor, predicatul concluziei major și, în funcție de apariția acestora în premise, o numește pe una majoră și pe cealaltă minoră. Denumirea de „minor" și „major" pentru termenii concluziei provine de la judecățile afirmative adevărate, în care subiectul este întotdeauna subordonat predicatului. Deci nici aceste denumiri nu sînt valabile pentru toate modurile (respectiv pentru cele cu concluzie negativă sau pentru o parte din cele cu concluzie afirmativă falsă), dar ele nu provin, așa cum susține Kant (vezi și 20, p. 712), de la regula generală care trebuie numită majoră. Ce-i drept, distincția termenilor se face numai în silogismele categorice, dar în celelalte silogisme nici premisele nu se numesc majoră și minoră, cum pretinde Kant.

Distincția materie-formă e preluată parțial după Meier (29, § 359) și este incorectă din punct de vedere tradițional. Materia silogismului cuprinde atît premisele și concluzia *(materia proxima)*, cît și termenii *(materia remota)*, forma fiind consecvența, pe care n-o conține însă concluzia, cum afirmă Kant în § 59. Ce-i drept, în *Observația 1* revine asupra acestui lucru, vorbind și de corectitudine, deci de conformitatea cu un principiu formal și anumite reguli. Iar în *Observația 2* face o caracterizare de tip aristotelic a silogismului, care rămîne însă izolată în contextul general scolastic în care se complace Kant. El își exprimă chiar regretul (§ 60) că nu poate aplica și la nivel silogistic împărțirea tetradică, la care ținea atît de mult. Silogismele vor fi împărțite de către Kant numai după relație, în categorice, ipotetice și disjunctive. Trebuie remarcată din nou omiterea de către Jäsche a silogismelor conjunctive (copulative) — el omisese, de asemenea, judecățile conjunctive, menționate totuși de Kant (20, p.652). În manuscris (20, p. 745), Kant folosește denumirea de raționamente compuse ale rațiunii *(zusammengesetzte Vernunftschlüsse)* sau sînt *vel conditionales vel disjunctivae vel copulativae*. Meier vorbește numai de judecățile copulative, pe care le omite însă din raționamentele compuse.

În legătură cu silogismele categorice se remarcă doar poziția cunoscută a lui Kant de admitere a unei singure figuri, ultimele trei fiind considerate hibride (§ 74).

Pe linia distincției moderne dintre logica propozițiilor și logica termenilor și a celei kantiene dintre intelect și rațiune trebuie menționată afirmația lui Kant (§ 75, *Observația 2)* după care raționamentul ipotetic nu poate fi un raționament al rațiunii. Este motivul pentru care, în traducere, n-am utilizat termenul de „raționament ipotetic al rațiunii“, pe care Kant îl folosește totuși. Același lucru este valabil și în legătură cu raționamentele disjunctive.

În fine, se remarcă, mai mult terminologic, „raționamentele facultății de judecare“, inducția și analogia. Dacă distincția raționamentelor pe bază de mijlocire și nemijlocire, rațiune și intelect, logică propozițională și logica termenilor este perfect îndreptățită, distingerea acestora de raționamentele facultății de judecare este arbitrară.

chiar și din perspectiva kantiană (24, p.96). De altfel, Kant însuși, în *Critica rațiunii pure* (17, p.286), consideră că în orice raționament deductiv subsumez o cunoștință sub condiția regulii cu ajutorul facultății de judecare. Or, raționamentele deductive ar fi tocmai cele ale intelectului și ale rațiunii. Aceasta nu înseamnă că intenția lui Kant de a da un statut aparte inducției și analogiei nu este îndreptățită. Și, în afara denumirii arbitrare, de raționamente ale facultății de judecare, el surprinde (§ 83, *Observație*) faptul că inducția și analogia nu sînt nemijlocite, ca raționamentele intelectului, dar nu oferă nici necesitatea, ca raționamentele rațiunii (§ 84, *Observația 2)*, deci diferă prin ceva de ambele. În realitate, inducția și analogia nu diferă doar de raționamentele intelectului și ale rațiunii, ci și între ele. Fiind mijlocite, ele puteau fi considerate, din perspectivă kantiană, drept raționamente ale rațiunii, iar în cadrul lor puteau fi distinse: deducția, inducția și analogia; prima, ca mod de raționare de la universal la particular; a doua, de la particular la universal; a treia, de la universal la universal sau de la particular la particular.

Restul problemelor tratate în această parte, după Meier și alte surse, nu au nimic specific față de maniera obișnuită a logicii tradiționale.

Metodologia a fost concepută de către Jäsche în trei părți: prima, referitoare la considerații generale; a doua, care cuprinde paragrafele despre definiție și diviziune, care în manuscris făceau parte din capitolul despre noțiuni, și a treia, în care sînt tratate probleme metodologice propriu-zise.

Pentru Meier, metoda constă în *ordonarea* cunoștințelor (29, § 414—415) și presupune ca obținute în prealabil distincția și perfecțiunea lor (la nivel rațional), adevărul acestora (la nivel judicativ) și temeinicia lor (la nivel silogistic), deci cele patru categorii cu care se operase pînă la acest nivel: distincția *(Deutlichkeit)*, perfecțiunea *(Vollkomenheit)*, adevărul *(Wahrheit)* și temeinicia *(Gründlichkeit)* — 29, § 416. Acestea, din punctul de vedere al lui Meier, nu constituie obiectul metodologiei. În manuscris, Kant urmează aceeași linie, metoda garantînd unitatea cunoștințelor într-un întreg, pe care îl numește însă și *sistem* (noțiune care nu apare la Meier). Din această

cauză, Kant pune de la început problema științei, căci aceasta este definită ca întreg sistematic. Pentru Meier, știința constituie doar unul (și anume ultimul) dintre obiectele metodei.

În § 95 și 96 este redată ideea lui Kant despre metodă ca formă a științei și, à la Meier, faptul că ea presupune ca realizată (în teoria elementară) perfecțiunea cunoașterii. În § 97 este enunțat însă ca obiectiv al metodologiei tocmai ceea ce ea presupune deja, și anume perfecțiunea cunoașterii. În § 98 se spune clar că este vorba de distincția cunoașterii și aceasta în legătură cu *conținutul* ei, ceea ce se presupunea cunoscut în § 96. Aceste contradicții se datoresc intervenției lui Jäsche, care, în felul acesta, a încercat să justifice plasarea în cadrul metodologiei a definiției și a diviziunii. Urmărirea acestora în manuscrisul lui Kant trebuie făcută prin revenire la capitolul despre noțiuni. Motivul pentru care Jäsche a procedat astfel îl constituie, probabil, includerea de către Kant a definițiilor în metodologia transcendentală.

Paragrafele 100—104 conțin contribuții originale ale lui Kant. Despre problemele tratate aici nu se spune nici un cuvînt în lucrarea lui Meier. Este vorba de distincția dintre analitic și sintetic cu referință la noțiuni date și noțiuni formate, care, la rîndul lor, sînt date sau formate fie *a priori*, fie *a posteriori*. Toate acestea sînt, în mod evident, teme criticiste. Iar însemnările lui Kant în legătură cu acestea sînt datate ca tîrzii, unele chiar în ultima perioadă de predare a logicii.

În legătură cu diviziunea, Kant adaugă, tot în ultima perioadă, considerațiile despre dihotomie și politomie (§ 113).

După acestea se revine la metodologia propriu-zisă, tratată însă extrem de sumar în paragrafele *Logicii generale*. În plus, revenind la expunerea lui Kant, cu urmărirea fragmentelor din lucrarea lui Meier, se pierde obiectivul anunțat în primele paragrafe, acela de a trata metoda drept forma științei.

Cuprinsul *Logicii generale* a lui Kant pune deci în evidență faptul că filosoful din Königsberg n-a exprimat din simplă modestie părerea că logica de la Aristotel încoace n-a mai făcut nici un pas înainte. Cu toate acestea,

comparația cu lucrarea lui Meier și sursele din acea perioadă dovedesc cu prisosință faptul că *Logica generală* a lui Kant conține numeroase probleme originale, care prefigurează și, în parte, au predeterminat transformările ulterioare ale logicii (în sens dialectic și în sens simbolic).

Logica generală a lui Kant rămîne în esență o variantă wolffiană a logicii cu numeroase elemente scolastico-tradiționale. Se remarcă adăugarea unui bogat material gnoseologico-psihologic cu semnificație instructiv-educativă și multe intervenții arbitrare, unele chiar greșite, în legătură cu distincția formă-materie la diferite niveluri logice sau referitoare la clasificarea tetradică (după cantitate, calitate, relație și modalitate) a unor formațiuni logice care nu pot fi reduse la aceste aspecte. Dar aici, în această lucrare, apar și marile idei ale criticismului, într-o formulare clară, simplă, accesibilă.

Logica lui Meier poate fi considerată, după cum o spune Kant însuși, sursa principială a criticismului. Accepția logicii drept critică a rațiunii, pe linia perfecționării ei formale, estetice și practice, conține schema generală a celor trei critici. Aici întîlnim împărțirea logicii în analitică și dialectică, distincția dintre intelect, rațiune și facultatea de judecare, dintre analitic și sintetic, *a priori* și *a posteriori*, criteriul tetradic de clasificare a categoriilor etc. Pe de altă parte, se profilează clar perspectiva unei logici operaționale, propoziționale a intelectului, în care noțiunea însăși își dobîndește valențe funcționale, față de perspectiva unei logici a termenilor, inferențială, rațională. Adăugînd concepția kantiană a modalității, bazată pe relativizarea valorilor de adevăr, se poate considera că *Logica generală* a lui Kant este una dintre cele mai importante lucrări de orientare clasico-tradițională de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Faptul că ea a apărut de abia la începutul secolului al XIX-lea, și, în special, după celebrele Critici, i-a scăzut considerabil din valoare, majoritatea exegeților considerînd-o o lucrare inferioară logicii transcendentale. Din această cauză, deși *Logica generală* a lui Kant s-a bucurat de o largă circulație, atît în Germania, cît și în Franța și Anglia, ea a rămas, alături de *Prolegomena*, doar un mijloc, ce-i drept important, de inițiere în filosofia lui Kant.

3. „LOGICA GENERALĂ" ŞI „CRITICA RAŢIUNII PURE"

Cercetătorii mai vechi considerau că la Kant se poate vorbi de *două* logici: *una* generală şi *alta* transcendentală. Ce-i drept, ei ţineau cont, în linii mari, de consideraţiile lui Kant, în primul rînd de aceea referitoare la conţinutul cunoaşterii, de care logica generală face abstracţie (17, p. 94). Prin intervenţia conţinutului, logica transcendentală şi-ar dobîndi caracteristici care o deosebesc total de cea generală. Prima, avînd la dispoziţie conţinutul cunoaşterii, porneşte de la acesta şi, prin sinteza pură a reprezentărilor, ajunge la noţiuni, ultima porneşte analitic de la noţiuni către reprezentările (notele) componente (23, p. VIII). Altfel spus, logica generală ar fi analitică — logica transcendentală sintetică. Tot în funcţie de conţinutul cunoaşterii, logica transcendentală ar avea posibilitatea de a confrunta forma gîndirii cu materia acesteia şi ar fi, prin urmare, o logică a adevărului (26, p. 426).

La acestea se poate răspunde că şi logica transcendentală, ca şi logica generală, are o parte care nu numai că se numeşte „analitică", dar presupune ca atare „descompunerea întregii noastre cunoştinţe *a priori* în elementele cunoştinţei pure intelectuale" (17, p. 100). Deci logica transcendentală este analitică chiar într-o măsură mai mare decît cea generală. Or, Kant însuşi numeşte „logică a adevărului" numai analitica (17, p. 99). Altfel, pe bună dreptate, s-ar putea considera că, pentru Kant, logica generală ar fi o logică a falsului (34, p. 180). Pe de altă parte, în logica transcendentală ponderea o deţine dialectica numită în mod expres „logica aparenţei" (17, p. 280), ceea ce ar însemna că, dimpotrivă, logica transcendentală este în mai mare măsură o logică a falsului!

A fost emisă însă şi ideea că la Kant, indiferent de context, ar fi vorba de o singură logică, şi cu atît mai mult în *Critica raţiunii pure,* unde el însuşi afirma acest lucru, şi anume, de logica aristotelică sau tradiţională, cu modificările respective de manieră wolffiană (14, p. 224). Dar atunci, ce este logica transcendentală? Ea nu ar fi altceva decît un termen impropriu, utilizat în

loc de „filosofie transcendentală" (11, p. 349). În realitate, nu este vorba de filosofie în genere, ci doar de teoria cunoașterii și nici de aceasta în totalitatea ei, căci nu cuprinde estetica transcendentală. Este vorba deci de *teoria treptei raționale a cunoașterii,* discutabilă rămînînd *metodologia,* care este și ea de două feluri: generală și transcendentală. Dar și Meier consideră că logica este *philosophia rationalis,* iar Kant însuși o numise o *critică a rațiunii* și, cu toate acestea, cele două teorii, fie că le numim logici sau nu (logica lui Meier și respectiv *Logica generală a lui Kant,* pe de o parte, și, pe de altă parte, logica sau filosofia transcendentală), sînt *distincte.*

S-a considerat că, oricum, logica generală este independentă de cea transcendentală (33, p. 237). Ea a și apărut, de altfel, cu mult înainte, pe cînd în cea transcendentală sînt utilizate la fiecare pas concepte din logica generală. În alt sens însă, logica transcendentală este considerată fundamentală (11, p. 350), ea garantînd posibilitatea oricărei logici, respectiv atît a obiectului gîndirii, cît și a gîndirii însăși. Denumirea de „generală" trebuie legată însă și de remarca lui Kant privind raportarea acesteia la cunoștințele rațiunii atît empirice, cît și pure (21, p. 95), ceea ce ar însemna că are un grad mai mare de generalitate (logica transcendentală tratînd despre legile intelectului și rațiunii numai întrucît se raportează la obiecte *a priori*). Pe această cale, chiar apelînd la remarcile lui Kant, nu se poate ajunge decît la teze unilaterale despre prioritatea, generalitatea, dependența etc. celor două teorii, care toate îndreptățesc considerarea lor drept *logici,* dacă nu diferite, cel puțin distincte. Or, aceasta infirmă atît afirmația lui Kant că nu ar exista decît o singură logică, cît și situația reală a *Logicii generale* a lui Kant, care nu este decît o logică tradițională.

Problema și-ar putea găsi o rezolvare satisfăcătoare făcînd abstracție de raportările pe care Kant, o dată introdus termenul de „logică transcendentală", s-a simțit obligat să le facă între cele două „logici". Tratînd-o din perspectivă concret-istorică, problema nu presupune punerea în raport a celor două „logici", ci raportul dintre *Logica generală* și *Critica rațiunii pure,* pe de o parte,

și, pe de altă parte, dintre *Logica generală* și celelalte critici.

Logica generală, în forma lucrării lui Meier și a însemnărilor lui Kant, precede *Critica rațiunii pure*, dar încă din 1765 el considera că logica lui Meier oferă odată cu „critica rațiunii“ și unele elemente asupra „criticii gustului“. Avînd în vedere cele trei perfecțiuni ale cunoașterii de care vorbește Meier și faptul că, pe baza primelor două (cea logică și cea estetică), Kant vorbește de critica rațiunii și, respectiv, critica gustului, se poate conchide același lucru și despre o „critică a rațiunii practice“, corespunzătoare perfecțiunii *practice* a cunoașterii.

Pentru Meier, logica era o critică a cunoașterii, respectiv a rațiunii ca facultate a cunoașterii sau a gîndirii în general *(Vermögen zu denken)*, în sensul că ea constituia mijlocul prin care putea fi obținută „cunoașterea erudită“ *(die gelehrte Erkenntniss)*, deci o cunoaștere specială, diferită de cea comună, care presupune *perfecționarea* (în claritate, distincție etc. a) cunoașterii comune. Vizînd această perfecționare, critica lui Meier avea un sens *constructiv*. Întrucît prevedea însă și evitarea unor neajunsuri (pedanteria, galanteria, prejudecățile etc.), ea avea și un sens *restrictiv*. Și aceasta în cele trei direcții amintite. Deci, „teoria rațiunii“ *(Vernunftlehre)* reprezenta o triplă critică a rațiunii în vederea perfecționării logice, estetice și practice a cunoștințelor și în vederea limitării lor la un orizont acceptabil *(Horizont der gelehrten menschlichen Erkenntniss)*.

La acest nivel de generalitate, cele trei critici ale lui Kant n-ar reprezenta decît amplificarea direcțiilor amintite. Deosebirea ar consta în faptul că la Kant gîndirea nu mai este o facultate *unică*, numită intelect sau rațiune, ci se divide în trei facultăți distincte ale cunoașterii: intelectul, facultatea de judecare și rațiunea. Ar fi urmat deci critica acestor facultăți: o critică a intelectului, o critică a facultății de judecare și o critică a rațiunii, prima avînd semnificație logică, a doua estetică, a treia practică. Dar Kant n-a ajuns niciodată la o diferențiere strictă a acestor facultăți, pe care adesea le reduce la simple funcții corespunzătoare formelor clasice ale gîndirii: pentru noțiuni intelectul, pentru judecăți facultatea de judecare, pentru raționamente rațiunea,

ceea ce ar însemna că toate acționează pe plan logic, neavînd nici o semnificație estetică sau practică. Alteori distincția se face la nivelul raționamentelor: raționamentele nemijlocite ar fi ale intelectului, cele mijlocite deductive ar fi ale rațiunii, cele inductive ale facultății de judecare, ceea ce le conferă, de asemenea, numai caracteristici logice. Mai strictă este distincția dintre intelect ca facultate a conceptelor, rațiunea ca facultate a ideilor și judecarea ca facultate a regulilor. Dar primele două își păstrează caracteristicile logice, neputînd fi separate. În plus, considerînd că intelectul nu poate greși, iar activitatea lui fiind spontană, el, principial, ar fi inutil să fie supus criticii. Din aceste motive, Kant elaborează *trei* critici, dar critică numai *două* facultăți: rațiunea și facultatea de judecare. În plus, cele două facultăți fiind, la rîndul lor, de două feluri: rațiunea pură și rațiunea practică; facultatea de judecare determinativă și facultatea de judecare reflexivă, cele trei critici sînt în realitate *patru:* critica rațiunii pure, critica rațiunii practice, critica facultății de judecare estetice, critica facultății de judecare teleologice. Ultima fiind un produs hibrid, rezultat al simetriei speculative.

Combinația permanentă a acestor facultăți creează numeroase complicații. Astfel, prin rațiune se înțeleg uneori toate facultățile cunoașterii, deci și intelectul și facultatea de judecare, alteori, dimpotrivă, prin intelect, întrucît acesta cuprinde noțiuni, judecăți și raționamente, se înțelege și facultatea de judecare și rațiunea. La toate acestea se mai adaugă și sensibilitatea ca facultate a intuițiilor și apoi simțul, imaginația și apercepția, care fac legătura cu intelectul. Din această cauză, ideea originară a împărțirii triadice a criticilor n-a mai corespuns multiplicării facultăților de cunoaștere. Critica rațiunii pure a devenit în realitate o trecere în revistă a tuturor facultăților, ea avînd, ca și la Meier, un aspect *constructiv,* referitor la toate facultățile afară de rațiune, și *restrictiv,* cu privire la rațiune. Spre deosebire de Meier, Kant nu mai consideră însă că *orice* cunoștință poate să fie *imperfectă* și *perfectă* (comună și erudită), ci că există *unele* cunoștințe imperfecte și *altele* perfecte. Critica lui nu vizează *perfecționarea* cunoștințelor, trecerea de la imperfect la perfect, ci *evitarea* cunoștin-

ţelor imperfecte. Acestea ar fi inerente raţiunii pure şi, implicit, celei practice. În cele din urmă, Kant coboară imperfecţiunea şi la nivelul facultăţii de judecare.

În *logica generală,* Kant, urmîndu-l pe Meier, admite posibilitatea perfecţionării tuturor cunoştinţelor şi, implicit, perfecţionarea lor treptată, istorică. În critici, el admite existenţa cunoştinţelor *a priori,* independente de orice experienţă, deci perfecte. Sursele acestora sînt sensibilitatea şi intelectul. Admiterea existenţei unor cunoştinţe perfecte, care n-au avut şi nu au nevoie de perfecţionare, cît şi a sensibilităţii drept sursă a perfecţiunii, contrazice în mod evident atît orientarea logicii wolffiene, cît şi tradiţia logicii clasice.

Diferenţa structurală dintre *Logica generală* şi *Critica raţiunii pure* constă, deci, în *absenţa din Critică a capitolelor referitoare la perfecţiunea cunoaşterii* şi *introducerea* unor capitole referitoare la *sensibilitate.* Este vorba de *Estetica transcendentală,* în care Kant tratează despre facultatea prin care sînt date obiectele. Teoriei generale a elementelor (din *Logica generală*) îi corespunde *Teoria transcendentală a elementelor,* iar Metodologiei generale *Metodologia transcendentală.* Deci, cu excepţia Esteticii transcendentale, *Critica raţiunii pure* are structura *Logicii generale.* La fel şi celelalte critici: *Critica raţiunii practice* are o teorie a elementelor, cu analitica şi dialectica respectivă, şi chiar o metodologie; *Critica facultăţii de judecare estetice* are analitică şi dialectică, iar *Critica facultăţii de judecare teleologice* are analitică, dialectică şi metodologie. Din această cauză, comparaţia corectă este între *Logica generală* şi *Critica raţiunii pure,* şi, respectiv, celelalte două critici, şi nu între *Logica generală* şi *Logica transcendentală,* căci aceasta reprezintă doar o *parte* din Teoria transcendentală a elementelor şi, fireşte, nu conţine Metodologia.

Logica transcendentală se împarte în *Analitica transcendentală* şi *Dialectica transcendentală.* După Kant, analitica şi dialectica ar fi şi părţi constitutive ale logicii generale (*Logica generală,* II, 1), ceea ce nu este corect, cel puţin în accepţia dialecticii ca artă a aparenţei. De altfel, nici logica lui Meier şi nici logica generală a lui Kant nu tratează despre dialectică. În acest sens, logica

transcendentală *conține în plus*, față de cea generală, dialectica transcendentală.

Pe baza conținutului se dovedește însă că logica transcendentală cuprinde în realitate părți corespunzătoare celor trei capitole clasice din teoria generală a elementelor, respectiv despre noțiuni, despre judecăți și despre raționamente: Analitica conceptelor, Analitica principiilor (judecăților) și Despre raționamentele dialectice. Pe acestea Kant le repartizează însă în analitică (conceptele și judecățile) și în dialectică (raționamentele); conceptele și judecățile ținînd de data aceasta de intelect, iar raționamentele de rațiune.

Toată această încurcătură, căci în aceeași parte Kant va spune că în orice raționament deductiv intervine atît intelectul și facultatea de judecare, cît și rațiunea (17, p. 286), încurcătură care poate fi calificată drept inconsecvență și chiar un lanț de erori din punct de vedere clasic, se datorește oscilațiilor lui Kant, care întrevede deosebirea dintre intelect și rațiune, pe de o parte, și, pe de alta, surprinde ideea ca formă speculativă, dar nu știe unde să le plaseze. Aceasta este cauza pentru care *Critica rațiunii pure* are structura *Logicii generale*. Kant și-a plasat descoperirile *în cadrul* logicii generale, în cadrul teoriei despre noțiuni, judecăți și raționamente, căreia i-a dat această formă greoaie, aproape de neînțeles. Sînt cunoscute însă și alte situații asemănătoare. La fel a procedat Hegel, care continuă descoperirea lui Kant pe linia Speculativului, menținînd chiar denumirea de „idee" și de „dialectică" (în sens pozitiv), dar care în *Logica subiectivă* le plasează și el tot în cadrul logicii generale, vorbind despre noțiuni (concepte), judecăți și raționamente (43, p. 38). În mod asemănător au procedat și reprezentanții logicii matematice, care au dezvoltat (ce-i drept independent) prevederile lui Kant pe linia intelectului, și le-au plasat tot în cadrul logicii generale, vorbind de predicate, propoziții și raționamente (41, p. 65 și 79).

Logica generală diferă de cea transcendentală, cum menționase și Kant, prin faptul că ultima nu face abstracție de conținutul și originea cunoștințelor. Prin aceasta însă logica transcendentală nu este logică, ci teo-

rie a cunoaşterii. Contribuţiile lui Kant pe această linie nu interesează în contextul de faţă.

Cele mai interesante comparaţii între logica generală și logica transcendentală sînt cele referitoare la formele logice. Ele pun în evidență contribuțiile lui Kant pe linia logicii intelectului și a logicii speculațiunii. Este vorba, în primul rînd, de noțiune și judecată. Definiția judecății din *Logica generală* (§ 17) inversa raportul clasic dintre noțiune și judecată, presupunînd anterioritatea judecății. Manuscrisul cu însemnările lui Kant conține completări (20, p. 628 şi 630) pe această linie. Abia în logica transcendentală apare formularea clară a ceea ce Kant nu ştia unde să plaseze, a unor forme logice care seamănă atît cu rațiunea, cît și cu judecata, dar care nu sînt nici una, nici alta. El le numește totuşi noţiuni (concepte). „Conceptele însă se raportează, ca predicate ale unor judecăți posibile, la o reprezentare oarecare a unui obiect încă nedeterminat." (17, p. 103). Notînd cu *F* predicatul judecății posibile și cu *x* reprezentarea oarecare (simbolul) a unui obiect încă nedeterminat, obţinem cunoscuta formă simbolică numită „funcție propozițională" — *F(x)*. După 110 ani (1891), Gottlob Frege va defini conceptul aproape în termeni identici (10, p. 241 și 256), folosind însă noțiunea de funcție. Apropierea dintre aceste concepții este într-o oarecare măsură recunoscută (37, p. 230—231). Kant a utilizat și el noțiunea de „funcție" chiar în legătură cu conceptele astfel definite. „Toate intuițiile, ca sensibile, se întemeiază pe afecțiuni, iar conceptele pe funcții" (17, p. 102). „Înțeleg însă prin funcție, continuă Kant, unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună". Or, această „funcție" este atribuită tocmai judecăților: „Toate judecățile sînt deci funcții ale unității în reprezentările noastre", dintre care fac parte și conceptele ca predicate ale unor judecăți posibile. Particularitățile „funcției propoziționale" sînt apoi dispersate de către Kant fie la nivel rațional, fie la nivel judicativ, oscilînd între reducerea noțiunii la judecată și a judecății la noțiune. Nu lipsesc, fireşte, nici consideraţiile de tip tradițional și cele psihologiste, care întrețin fundalul obscur al idealismului transcendental.

La nivel judicativ interpretările funcționale sînt de aceeași natură. Kant afirmă adesea că doctrina transcendentală a judecății ar fi necesară „pentru a arăta anume posibilitatea cum concepte pure ale intelectului pot fi aplicate la fenomene în genere" (17, p. 176). El adoptase această poziție încă din tinerețe, independent de concepția transcendentală despre fenomen. „A judeca, considera Kant în termeni tradiționali, înseamnă a compara o notă cu un lucru. Lucrul însuși *(das Ding selbst)* este subiectul, nota este predicatul." (18, § 1). În logica transcendentală „lucrul însuși" este înlocuit cu fenomenul. Dar judecata în sens tradițional nu este o raportare a notei sau noțiunii la obiect sau fenomen, ci raportarea a cel puțin două noțiuni între ele. Raportul notă, proprietate, noțiune sau predicat la un obiect nedeterminat este propriu funcției propoziționale. În termeni tradiționali, aristotelici, este vorba de relația *dicitur de*, a se spune despre ceva (40, p. 132), sau de actul semnificării, de raporturile dintre obiecte și denumirile lor. În vederea realizării acestui raport, Kant consideră necesare *schemele imaginației*. „Schemele conceptelor pure ale intelectului, care sînt adevăratele și unicele condiții pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o *semnificație*" (21, p. 178). Interesant este faptul că schema unui concept are menirea de a-i procura acestuia o imagine *(einem Begriff sein Bild zu verschaffen)*. Această „imagine" *(Bild)* amintește de teoria lui Wittgenstein despre interpretarea propoziției ca imagine (46, prop. 401). Foarte plastic, Kant consideră că schema conceptelor sensibile ar fi asemănătoare unei „monograme a imaginației pure a priori" *(ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori)* — (17, p. 174), ceea ce amintește imediat de schema funcției propoziționale $F(x)$, care este într-adevăr *monograma* relației dintre obiectul nedeterminat x și nota F. Din păcate, Kant avea obiceiul să evite în mod consecvent reprezentările concrete, atît pe cele figurative, cît și pe cele grafico-simbolice.

Despre distincția dintre logica propozițiilor și cea a termenilor, cu limitele ei, la nivel judicativ și la nivelul raționamentelor, am amintit deja. Ea apare la fel de pregnant în logica generală, ca și în cea transcendentală.

În fine, trebuie menționată contribuția lui Kant în legătură cu a treia formă a gîndirii, și anume raționamentul. Kant considera că acesta ține de o facultate specială, respectiv de *rațiune* (raționament — rațiune). Această împărțire a gîndirii pe facultăți este greșită — noțiunilor le-ar corespunde intelectul, judecăților facultatea de judecare, raționamentelor rațiunea. La Kant, fiind vorba de forme *a priori*, era necesară postularea acestor facultăți diferite. Pentru fiecare formă *a priori*, o facultate care s-o producă. Dacă formele nu sînt concepute *a priori*, ci ca fiind determinate de evoluția cunoașterii, de trecerea ei de la simplu la complex, dar nu prin suprimarea simplului, ci prin menținerea lui atît în combinații complexe, cît și ca atare, atunci gîndirea poate fi concepută unitar. Ceea ce se diferențiază însă sînt produsele sale, care, odată formate, pot alcătui teorii aparte, în funcție de specificul lor. Noțiunea, judecata și raționamentul sînt astfel de forme. Prima e cea mai simplă, a doua rezultă din combinarea primelor, iar a treia din combinarea penultimelor pe baza primelor. Kant însuși ezită să numească facultatea de judecare simpla facultate de a judeca sau de a produce judecăți, deși considera intelectul ca facultate a noțiunilor. În legătură cu rațiunea însă, nu va ezita s-o considere producătoare de forme, dar nu de raționamente, căci producerea acestora, ca și a judecăților, nu constituie ceva special, ci se face pe baza formelor existente deja. În aceasta ar consta utilizarea *logică* a rațiunii, ca facultate de a deduce mijlocit (17, p. 283). Ea nu prezintă nici un interes, căci nu poate, în mod evident, să deducă decît pe baza cunoscutelor forme ale silogisticii aristotelice, dacă este vorba de raționamente categorice, sau pe baza inferențelor stoico-scolastice, dacă este vorba de raționamente ipotetice sau disjunctive. Dar există, după Kant, și o altă utilizare a rațiunii, și anume cea *transcendentală*, căci așa cum produce intelectul noțiuni, tot așa produce rațiunea idei. Kant însuși menționează ezitările în legătură cu denumirea acestei forme (17, p. 291). El optează pentru utilizarea termenilor vechi, în acest caz termenul platonic de „idee".

Prin idei Kant înțelege „concepte ale rațiunii". Spre deosebire însă de noțiuni, care au gradul lor de gene-

ralitate, și de categorii, care se referă la mulțimea unor astfel de noțiuni, din punctul de vedere al generalității ideile sînt mulțimi de mulțimi. Ideea de „ființă a tuturor ființelor", de exemplu, amintește în mod evident de „mulțimea tuturor mulțimilor" (44, p. 85), care a determinat apariția paradoxurilor logico-matematice. Ea va fi l fel de paradoxală și pentru Kant (17, p. 305).

Din perspectiva generalității, deci, raportarea ideilor la noțiuni și a acestora la categorii ridică problema modernă a „teoriei tipurilor". De primul tip sînt *noțiunile* (concepte pure ale intelectului), de al doilea tip sînt *predicabilii intelectului pur*, de al treilea tip predicamentele intelectului pur (17, p. 111), iar de al patrulea tip ar fi *ideile*. De altfel, Kant spune clar că „rațiunea pură nu se raportează niciodată de-a dreptul la obiecte, ci la conceptele intelectului despre ele" (17, p. 305). C toate acestea, între predicamente și idei apare o discontinuitate. Din perspectivă antică, indiferent de generalitate, ideea se referă la *universalitate*, la *totalitate*, la *necondiționat* și *absolut* (17, p. 297—298). La ceea ce nu poate deveni obiectul nici unei experiențe posibile. Ideile *transcend* deci domeniul intelectului, al celor trei tipuri de concepte.

În logica generală Kant vorbește puțin despre idei (§ 3) și o face prin comparație cu noțiunile. Obiectul ideilor, se spune și aici, nu poate fi întîlnit deloc în experiență. Ideile nu se referă la obiecte reale. Aceasta înseamnă că, în sens ascendent, pornind de la noțiuni, ajungem la predicabili și de la aceștia la predicamente. De la *număr*, de exemplu, ajungem la *totalitate* și de la aceasta la cantitate (17, p. 113), dar nu putem ajunge în continuare la nici o idee. Kant nu lucra cu exemple, ceea ce îngreunează interpretarea, dar vorbește de „idei matematice" sau de „idei de producere matematică a unui întreg". Ce poate fi acest „întreg"? Dacă ar avea atributele ideii, de necondiționat și absolut, întregul acesta ar putea fi *infinitul*. Ideea de infinit ar fi un produs al rațiunii pure, care nu are corespondent în nici o experiență posibilă, deci nu poate fi dedusă în sens ascendent, ci poate fi aplicată în sens descendent cantității numerice și totalității numerelor. Ideea de infinit ar avea două corespondente moderne: infinitul potențial

și infinitul actual. Infinitul potențial ca „aproximare" a infinitului ar semnifica *aplicarea transcendentală* a ideii de infinit, respectiv a principiului de producere al infinitului, a cărui realizare este ca atare imposibilă. „Adevăratul concept (transcendental) al infinității, spune Kant, este că sinteza succesivă a unității în măsurarea unui cuantum nu poate fi niciodată terminată" (17, p. 380). Infinitul actual ar semnifica aplicarea *transcendentă* a ideii de infinit, căreia i-ar corespunde un infinit dat.

Aplicarea transcendentală a ideii este considerată de către Kant ca *regulativă*, menirea ei fiind aceea de a îndrepta intelectul spre un anumit scop (17, p. 506); cea transcendentă este numită *constitutivă* și determină apariția conceptelor sofistice (dialectice).

În *Logica generală*, tot fără exemple, Kant vorbește, cu ocazia ideilor matematice, care determină o aproximare, şi de „ideile dinamice", în cazul cărora întregul nu se deosebeşte de noțiunile concrete după mărime (ca în cazul ideilor matematice), ci după *specie* (§ 3). În orice caz, se poate presupune că ar exista două tipuri de idei: *matematice* și *dinamice*. În continuare, Kant menționează ideea de *libertate*, căreia i s-ar putea demonstra realitatea obiectivă, și ideea de *Dumnezeu*. Acestea nu sînt însă nici idei matematice, nici dinamice. Urmează ideea de *știință*, care ar reprezenta schița generală şi conturul științelor; ea ar fi de tip „arhitectonic". Se poate presupune că fiecare știință ar avea o idee a ei, conform căreia s-ar constitui. Este dată ca exemplu ideea de ştiință a dreptului. Sînt enumerate apoi: ideea de *umanitate*, de *republică perfectă*, de *viață fericită*, lăsînd să se înțeleagă că ar mai fi „și altele de acest gen."

În logica transcendentală, Kant împarte tipurile de idei după tipurile de raționamente (categorice, ipotetice, disjunctive) în trei clase: *psihologice*, *cosmologice* și *teologice*. Ideile matematice și dinamice, cît și ideea de libertate ar fi de tip cosmologic. Ideea teologică este numită și *ideal*. Exemplele lipsesc și aici. Kant se referă doar la *suflet*, lume și Dumnezeu, la aplicarea transcendentală, regulativă a acestora și la aplicarea lor transcendentă, constructivă. Ultima duce la contradicții (paralogisme, antinomii). Acestea nu sînt însă contradicții

obiective, ci contradicții ale gîndirii noastre subiective. Asupra acestora Kant nu revine în *Logica generală*. Ele prefigurează viitoarea logică speculativă su dialectică a lui Hegel. Sînt demne de menționat în acest context două lucruri referitoare la idei. Primul este legat de ierarhizarea în „tipuri", care în logica transcendentală apare și în varianta ierarhizării genurilor în „clase mai înalte" (17, p. 510). Ideile devin astfel, într-o accepție de tip platonic, genuri supreme *(oberste Gattungen)*, ceea ce restabilește continuitatea (17, p. 514) din perspectiva generalității. Dar, în felul acesta, pe linia nekantiană, este sugerat înglobarea în cadrul formelor de tip idee și a noțiunilor care se referă totuși, deși la un nivel "înalt" de generalitate, la obiecte ale unei experiențe posibile. Al doilea lucru este și mai important. El se referă la existența unor legături între idei, care determină gruparea lor într-un sistem. Această „înaintare" de b „cunoașterea de sine (a sufletului) la cunoașterea lumii și, cu ajutorul acesteia, la ființa supremă este un proces atît de natural, va spune Kant, încît el pare asemănător înintări logice a rațiunii de la premise la concluzie." (17, p. 306). Procesul acesta de "înaintare în lumea ideilor" va constitui dialectica lui Hegel.

Hegel va prelua concepția lui Kant despre idei, ca referindu-se la necondiționat și infinit, faptul că ele conduc cu necesitate la contradicții, în forma tezei și antitezei (13, p. 602 și urm.), dar el va da o semnificație pozitivă acestei dialectici. Contradicțiile nu sînt numai ale gîndirii cu sine, ci ale întregii realități. Ele nu vizează doar dezbinarea gîndirii și opunerea ei cu sine, ci și unitatea, sinteza gîndirii, identitatea contrariilor.

Metodologia constituie ultima parte, atît a *Logicii generale*, cît și a Criticii mțiunii pure. În logica generală ea este tratată foarte sumar. Rezultă însă faptul evident că metodologia era concepută ca formă a științei în genere (§ 95 și § 96), ca „ordonare sistematică a cunoștințelor în întregul unei științe" (§ 97). Metodologia transcendentală este și ea sumară, scrisă lejer și fără a mai aduce nimic nou. Disciplina rațiunii pure, ca și canonul acesteia conțin tot felul de prescripții și recomandări

făcute în maniera unui dascăl cicălitor. Sînt reluate într-o expunere populară probleme ale raportului dintre analitic şi sintetic, se vorbeşte şi despre definiţii, axiome şi demonstraţii, ca şi despre ipoteze. În aceeaşi formă populară se vorbeşte şi despre problemele filosofiei practice, fără nici o referinţă la fundamentele ei social-economice şi la caracterul ei concret-istoric. Abordarea pe larg a raportului dintre părere, ştiinţă şi credinţă prilejuieşte revenirea supărătoare la aceleaşi probleme. Abia în capitolul despre arhitectonica raţiunii pure este reluată tema din logica generală a metodologiei ca formă a ştiinţei, mai precis ca *sistem*. Ideea este numită aici „concept raţional ştiinţific" (17, p. 618). Realizarea ei presupune o *schemă*, prin intermediul căreia diversitatea ştiinţifică se rînduieşte în cadrul unui sistem „pe baza afinităţii şi a derivării dintr-un unic scop suprem şi intern, care face abia posibil întregul". Schema trebuie să conţină planul şi diviziunea întregului în părţi şi trebuie să distingă acest întreg, sigur şi după principii, de toate celelalte.

Spre deosebire de metodologia generală, care se referea numai la ştiinţe, în metodologia transcendentală este abordată şi problema ideii de metafizică sau de filosofie, care presupune şi ea o schemă cu părţile componente ale acesteia: ontologia, fiziologia raţională, cosmologia raţională şi teologia raţională. Abordarea corectă a acestora trebuie făcută, fireşte, urmînd prescripţiile Criticii *raţiunii pure*. Urmează o scurtă istorie a raţiunii pure.

Metodologia transcendentală se dovedeşte a fi, aşa cum remarcă şi Kant, „realizarea în sens transcendental a ceea ce, sub numele de logică practică, se încearcă în şcoli cu privire la folosirea intelectului în genere. . ." (17. p. 543—544). Cu alte cuvinte, şi metodologia transcendentală, respectiv ultima parte a *Criticii raţiunii* pure se dovedeşte a fi de natură logică, ea vizînd utilizarea restricţiilor critice din teoria transcendentală a elementelor referitoare la aplicarea corectă a formelor *a priori* ale sensibilităţii, ale intelectului şi ale raţiunii.

Logica generală a lui Kant nu trebuie deci raportată, aşa cum se face de obicei, numai la logica transcenden-

tală, căci prima, interpretată drept „critică a rațiunii", conține elementele întregului sistem critic al lui Kant. Pe de altă parte, fiecare dintre Critici este concepută pe baza unui plan analog structurii pe care Kant o consideră proprie logicii generale (o teorie a elementelor, cu analitică și dialectică, și o metodologie). În mod special, *Critica rațiunii pure* se dovedește a fi o logică *sui generis* (exceptînd estetica transcendentală). Logica generală reprezintă deci un punct de reper esențial pentru interpretarea criticismului kantian.

Logica transcendentală corespunde împărțirii triadice a logicii generale pe forme clasice: noțiuni, judecăți, raționamente. Primele două părți constituie analitica, ultima dialectica, accentul fiind pus aici pe aplicarea transcendentală și nu logică a rațiunii. Din compararea celor două teorii reiese că în ambele este vorba de aceleași forme clasice și, în acest sens, nici una nu reprezintă o depășire a logicii tradiționale. Cu toate acestea, logica transcendentală, într-o măsură mai mare decît cea generală, conține elementele viitoarei depășiri, atît în sens logico-simbolic (la nivel noțional și judicativ), cît și în sens logico-dialectic (la nivel rațional), a logicii tradiționale. În cadrul *Criticii rațiunii pure,* aceste elemente se pierd însă în masa imensului balast al idealismului transcendental, pe cînd în *Logica generală* ele apar pregnant, în contrast evident cu fondul clasico-tradițional.

Studiul comparativ al *Criticii rațiunii pure* și al *Logicii generale* dovedește că, în orice accepție, generală sau transcendentală, în opera lui Kant nu se poate vorbi de *două* logici. Este vorba de una și aceeași logică în două ipostaze diferite, una în care se ține cont numai de forma gîndirii și alta în care se pune și problema conținutului și, respectiv, a originii sale. Elementele contrastante cu fondul clasico-tradițional apar în ambele teorii, pregnanța lor fiind mai accentuată în logica generală. Dar Kant n-a reușit în nici una dintre ele să dezvolte o teorie neclasică. Și nici n-a urmărit acest lucru. Elementele neclasice sînt pur și simplu un rezultat al criticii consecvente. Ele au constituit însă sursa evidentă a logicii lui Hegel și, cu toate că n-au avut o in-

fluență directă asupra elaborării logicii simbolice, au constituit punctul de plecare teoretic al uneia dintre cele mai importante orientări din fundamentele matematicilor, al intuiționismului și, respectiv, al filosofiei neointuiționiste (42, p. 82—85).

ALEXANDRU *SURDU*

BIBLIOGRAFIE

1. BAUMEISTER, FR. CHR., *Institutiones metaphysicae*, Leipzig, 1738.
2. BAUMEISTER, FR. CHR., *Institutiones philosophiae rationalis*, Leipzig, 1736.
3. BECK, L. W., *Kant's theory of definition*, în „Philosophical Review", *65*, 1956.
4. BERGMANN, J., *Zur Lehre Kants von den logischen Grundsätzen*, în „Kant-Studien", *2*, 1898.
5. BERNAYS, P., *Zur Frage der Ankïpfung an die Kantische Erkenntnistheorie*, în „Dialectica", IX, *1—2*, 1955.
6. BIRD, G., *Logik und Psychologie in der transzendentalen Deduktion*, în „Kant-Studien", *56*, 1966.
7. CRUSIUS, CHR. A., *Weg zur Gewissheit und Zuverläsigkeit der menschlichen Erkenntniss*, Leipzig, 1747.
8. DIOGENES LAERTIOS, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, Bucureşti, 1963.
9. FREDE, M. und KRÜGER, L., *Über die Zuordnung der Quantitäten des Urteils und der Kategorien der Grössen bei Kant*, în „Kant-Studien", *61*, 1970.
10. FREGE, G., *Scrieri logico-filosofice*, Bucureşti, 1977.
11. GRAYEFF, F., *The relation of transcendental and* formal *logic*, în „Kant-Studien", *51*, 1959—1960.
12. HAUCK, P., *Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel*, în „Kant-Studien", *11*, 1906.
13. HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, Bucureşti, 1964.
14. HOLZHEIMER, F., *Der logische Gedanke von Kant bis Hegel*, Paderborn, 1936.
15. JÄSCHE, G. B. *Vorrede*, în: Immanuel Kant, *Logik*, Leipzig, 1904.
16. JERUSALEM, W., *Ein Kollegienheft von Kants Vorlesungen über Logik*, în „Kant-Studien", *18*, 1913.
17. KANT, I., *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, 1969.
18. KANT, I., *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, în: Immanuel Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. I, Leipzig, 1838.
19. KANT, I., *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjare von 1765—1766*, în: Immanuel Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. I, Leipzig, 1838.

20. KANT, I., *Handschriftlicher Nachlass*, **Band III**, *Logik*, în: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. XVI, Berlin, 1914.
21. KANT, I., *Vorlesungen*, în: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. XXIV, Berlin, 1966.
22. KANT, I., *Prolegomena*, în: Immanuel Kant, *Sämmtliche Werke*, Leipzig, 1838.
23. KINKEL, W., *Einleitung*, în: Immanuel Kant, *Logik*, Leipzig, 1904.
24. KIRCHMANN, J. H. von, *Erläuterungen zu Kant's Logik*, Leipzig, 1872.
25. MAIMON, S., *Versuch einer neuen Logik*, Berlin, 1912.
26. MAYWALD, F., *Über Kants transzendentale Logik oder die Logik der Wahrheit*, în „Archiv fir Geschichte der Philosophie", Band 25, 1912.
27. MENZEL, L. *Das Problem der formalen Logik in der Kritik der reinen Vernunft*, în „Kant-Studien", 56, 1966.
28. MEIER, G. FR., *Anfangsgrunde der schönen* Wissenschaften, Halle, 1748.
29. MEIER, G. FR., *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752.
30. MEIER, G. FR., *Metaphysik*, Halle, 1755.
31. MEIER, G. FR., *Philosophische Sittenlehre*, Halle, 1753.
32. MEIER, G. FR., *Vernunftlehre*, Halle, 1752.
33. PATON, H. J., *Formal and transcedental logic*, în „Kant-Studien", *49*, 1957—1958.
34. PRAUSS, G., *Zur Wahrheitsproblem bei Kant*, în „Kant-Studien", *60*, 1969.
35. ROSENKRANZ, K., *Leben Kant's*, în: Immanuel Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. XI, Leipzig, 1842.
36. ROSENKRANZ, K., *Vorrede*, în: Immanuel Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. III, Leipzig, 1838.
37. SCHORR, K. E., *Der Begriff bei Frege und Kant*, în „Kant-Studien", *58*, 1967.
38. SCHRADER, G., *Kant's theory of concepts*, în „Kant-Studien", *49*, 1957—1958.
39. STUHLMANN-LAEISZ, R., *Kants Logik*, Berlin, 1976.
40. SURDU, AL., *Interpretarea simbolică a primelor capitole din lucrarea lui Aristotel „Categoriae"*, în „Probleme de logică", vol. V, Bucureşti, 1973.
41. SURDU AL., *Logică clasică şi logică matematică*, Bucureşti, 1971.
42. SURDU AL., *Neointuiţionismul*, Bucureşti, 1977.
43. SURDU, AL., *Noţiunea clasică şi conceptul hegelian*, în „Probleme de logică", vol. VII, Bucureşti, 1977.
44. SURDU, AL., *Probleme intuiţioniste în „Critica raţiunii pure"*, în „Immanuel Kant — 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure", Bucureşti, 1982.
45. VUILLEMIN, J., *Reflexionen über Kants Logik*, în „Kant-Studien", *52*, 1960—1961.
46. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, London, 1922.
47. WENZEL, G. I., *Canonik des Verstandes und der Vernunft. Ein Commentar über Immanuel Kants Logik*, Wien, 1801.

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Traducerea de faţă a fost realizată după textul apărut în: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. IX., Berlin, 1920. Am avut la dispoziţie şi textul din ediţia lui Karl Rosenkranz (Immanuel Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. III, Leipzig, 1838), ca şi cel din ediţia separată a lui Walter Kinkel (Immanuel Kant, *Logik — Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Leipzig, 1904). Ediţia lui Kinkel redă paginaţia celor patru ediţii anterioare (1. Jäsche, 1800; 2. Hartenstein, 1838; 3. Hartenstein, 1868; 4. Rosenkranz, 1838).

Am optat pentru titlul *Logica generală*, sugerat de Kant însuşi în lucrarea de faţă (*Introducere*, capitolul I, paragraful 4) şi utilizat în mod frecvent în *Critica raţiunii pure — allgemeine Logik* — spre deosebire de *transzendentale Logik*.

În toate ediţiile menţionate partea introductivă a lucrării (*Einleitung)*, spre deosebire de celelalte părţi, care au pentru fiecare paragraf un număr şi un titlu, are paragrafele delimitate, dar titlurile lor sînt grupate la începutul fiecărui capitol. Capitolele, în număr de zece, nu au titluri aparte, cu excepţia primului şi a celui de al patrulea, ci titluri scrise împreună cu cele referitoare la paragrafe. Aceasta a fost o invenţie a primului editor. Cartea lui G. Fr. Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752), pe baza căreia îşi ţinea Kant prelegerile, are toate paragrafele numerotate, ceea ce permite citarea lor. Urmînd exemplul modului în care a fost editat manuscrisul cu însemnările lui Kant pe marginea lucrării lui Meier (Immanuel Kant, *Handschriftlichen Nachlass*, în „Gesammelte Schriften", vol. XVI, Berlin, 1914) şi pentru a înlesni confruntarea paragrafelor din *Logica generală* cu cele din manuscris, am trecut, pentru fiecare capitol al *Introducerii*, alături de numărul stabilit de Jäsche, titlul corespunzător, cu excepţia capitolului al II-lea pentru care am menţinut titlul complet (referitor la fiecare paragraf subordonat, pentru a nu introduce un titlu arbitrar). La restul capitolelor (afară de I şi IV, care le aveau deja) am fixat ca titlu prima denumire a titlului complet. Restul denumirilor le-am trecut între paranteze drepte ca titluri în faţa fiecărui paragraf. În cazurile cînd au apărut paragrafe fără denumiri, dar care aveau corespondente în manuscrisul lui Kant, am trecut în paranteze drepte titlurile corespunzătoare din manuscris. În dreptul fiecărui titlu de paragraf am trecut, în cifre arabe,

numărul de ordine al paragrafului din cadrul fiecărui capitol. În cazul capitolului al VI-lea am omis titlul generic *Besondere logische Vollkommenheiten der Erkenntnis*, care nu se referă la capitolul respectiv, ci la ultimele patru capitole, ceea ce presupune o altă împărţire, care complică şi mai mult structura lucrării (Jäsche a notat cele patru capitole cu: A), B), C) şi D), menţinînd însă şi cifrele romane, respectiv: VI, A), VII, B), VIII, C) şi IX, D), ceea ce reprezintă o dublare inutilă a notaţiei).

La capitolul IX am trecut notele de subsol, foarte întinse, în textul propriu-zis, datorită importanţei acestora şi a contrastului pe care l-ar fi reprezentat faţă de restul lucrării.

Traducerea unor termeni care au ridicat dificultăţi, nu atît de interpretare, cît de plasare contextuală faţă de alţi termeni sinonimi, sau opţiunile traducătorului au fost menţionate şi justificate în note. Datorită dificultăţilor terminologice inutile pe care le presupune termenul *Vernunftschlüsse* — raţionamente ale raţiunii, după precizarea semnificaţiei acestora şi clasificarea lor în categorice, ipotetice şi disjunctive, de la § 61 pînă la § 80, în loc de „raţionament al raţiunii“ am utilizat doar termenul de „raţionament“. Astfel, am spus „raţionament categoric“ în loc de „raţionament categoric al raţiunii“, presupunînd cunoscut deja faptul că raţionamentul categoric este raţionament al raţiunii.

Pentru a evita repetările şi trimiterile prea dese de la o notă la alta, noţiunile cele mai importante, dificile sau discutabile au fost explicitate de regulă numai o dată, şi anume cînd apar pentru prima dată. Locurile respective pot fi găsite cu uşurinţă căutînd noţiunea care necesită explicaţii în INDEX şi urmărind-o la prima cifră indicatoare de pagină.

Datorită frecvenţei cu care apar în NOTE, anumite titluri de lucrări au fost prescurtate. Acestea sînt: *Critica raţiunii pure* — CRP; *Critica facultăţii de judecare* — CFJ; manuscrisul lui Kant tipărit în *Handschriftlicher Nachlass* — HN; cartea lui G. Fr. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre* — GFM.

Pentru uzul specialiştilor, am făcut numeroase referinţe la CRP şi CFJ, traducerile româneşti de la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1969 şi 1981. Cele mai dificile au fost referinţele la CRP, căci traducerea respectivă, deşi are un „glosar kantian“, nu are *Indice de materii*, cu specificarea paginilor! Locurile cu astfel de referinţe pot fi uşor depistate în HN, după titlul paragrafului, şi astfel poate fi identificată perioada în care a fost scris textul respectiv, precritică sau postcritică şi, prin comparaţie cu textul din GFM, poate fi depistată eventuala sursă tradiţional-wolffiană.

A. S.

LOGICA GENERALĂ

INTRODUCERE

1. NOŢIUNEA DE LOGICA

[1. Despre reguli în genere]

Totul în natură, atît în lumea fără viață, cît și în cea vie, se petrece după *reguli*[1], chiar dacă noi nu le cunoaștem întotdeauna. Ploaia cade după legile gravitației, iar deplasarea animalelor se face tot după reguli. Peștele în apă, pasărea în aer se mișcă după reguli. In genere, întreaga natură nu este nimic altceva decît o înlănțuire de fenomene supusă regulilor; și nicăieri nu există *vreo neregularitate*. Cînd credem să fi găsit așa ceva, atunci nu putem spune decît că regulile respective nu ne sînt cunoscute.

Chiar și exercitarea facultăților[2] noastre se face după anumite reguli, pe care le urmăm la început *inconștient*, pînă cînd ajungem, treptat, prin experiențe și printr-o îndelungată aplicare[3] a acestor facultăți, la cunoașterea lor. În cele din urmă ne devin atît de familiare, încît cu mare greutate le mai putem gîndi *in abstracto*. Așa, de exemplu, gramatica generală este forma unui limbaj în genere. Dar vorbim și fără să cunoaștem gramatică; iar cel care vorbește fără s-o cunoască are totuși o gramatică și vorbește respectînd reguli, de care nu este însă conștient.

Intelectul[4], asemenea tuturor facultăților noastre în ansamblu, depinde în acțiunile sale de reguli pe care le putem cerceta. Mai mult, intelectul trebuie considerat drept sursa și facultatea de a gîndi reguli în genere.[5] Căci, așa cum sensibilitatea[6] este facultatea intuițiilor[7], intelectul este facultatea de a gîndi[8], adică facultatea de a ordona reprezentările simțurilor pe baza regulilor. El intenționează deci să caute reguli și este satisfăcut cînd le găsește. Se întreabă deci, intelectul fiind sursa regulilor, după ce fel de reguli procedează el însuși?

Căci nu încape nici o îndoială că nu putem gîndi, sau aplica altfel intelectul, decît respectînd anumite reguli. Dar aceste reguli le putem concepe, la rîndul lor, pentru ele însele, adică le putem concepe *independent de aplicarea lor* sau *in abstracto*. Care sînt deci aceste reguli?

[2. Despre regulile intelectului]

Tote regulile după care procedează intelectul sînt fie *necesare*, fie *accidentale*.[9] Fără primele n-ar fi posibilă nici o aplicare a intelectului; fără ultimele n-ar avea loc o anumită aplicare determinată a intelectului. Regulile accidentale, care depind de un obiect determinat al cunoașterii sînt la fel de numeroase ca aceste obiecte însele. Astfel, există, de exemplu, o aplicare specială a intelectului în matematică, metafizică, morală ș.a.m.d. Regulile acestei aplicări particulare, determinate a intelectului în științele amintite sînt accidentale, căci este accidental faptul că eu gîndesc un anumit obiect, la care se referă aceste reguli particulare.

Dacă facem însă abstracție de toate cunoștințele, pe care trebuie să le împrumutăm numai de la obiecte, și reflectăm doar la aplicarea intelectului în genere, atunci îi vom descoperi regulile absolut necesare în toate împrejurările și independent de orice obiect determinat al gîndirii, căci fără aceste reguli n-am putea gîndi. Deci ele pot fi considerate și *a priori*, adică *independent de* orce experiență, căci conțin, *fără a face distincție între* obiecte, numai condițiile aplicării fie *pure*, fie *empirice* ale intelectului în genere. De aici urmează în același timp faptul că regulile universale și necesare ale gîndirii în genere se pot referi numai la *forma* și nicidecum la materia acesteia. Deci știința care conține aceste reguli universale și necesare este doar o știință despre forma cunoașterii noastre intelectuale sau a gîndirii. Ne putem face deci o idee despre posibilitatea unei astfel de științe, ca și despre posibilitatea unei *gramatici generale*, care nu conține decît simpla formă a limbajului în genere, fără cuvinte, care aparțin materiei limbajului.

Această știință a legilor necesare ale intelectului și ale rațiunii[10] în genere sau, ceea ce este același lucru, a simplei forme a gîndirii în genere se numește *logică*.[11]

[3. **Logica: propedeutică, organon, canon**]

Fiind o știință care se referă la întreaga gîndire în genere, făcînd abstracție de materia acesteia, de obiecte, logica trebuie considerată:

1) ca fundament al tuturor celorlalte științe, ca *propedeutică*[12] a oricărei aplicări a intelectului. Dar, făcînd abstracție totală de orice obiect,

2) ea nu poate fi un *Organon* al științelor.[13]

Căci prin *Organon* al științelor înțelegem o indicare a modului în care ar trebui să se realizeze o anumită cunoștință. Pentru aceasta trebuie însă ca eu să cunosc în prealabil obiectul cunoașterii care urmează să se constituie după anumite reguli.[14] Un *organon* al științelor nu este deci o simplă logică[15], căci el presupune cunoașterea exactă a științelor, a obiectelor acestora și a surselor lor. Astfel, matematica de exemplu, ca știință care conține temeiul extinderii cunoașterii noastre în cadrul unei anumite aplicări a intelectului, este un excelent *Organon.*[16] Logica, dimpotrivă, ca propedeutică generală a oricărei aplicări a intelectului și a rațiunii în genere nu poate pătrunde în științe și nici anticipa materia acestora. Logica nu este decît o *artă generală* a *rațiunii (canonica Epicuri)* cu menirea de a face acordul cunoștințelor în genere cu forma intelectului și, deci, numai în acest sens poate fi numită *Organon,* însă un *Organon* care, în mod evident, nu servește la *extinderea* cunoașterii noastre, ci numai la *aprecierea* și *corectarea* ei.

3) Dar, în calitate de știință a legilor necesare ale gîndirii care garantează posibilitatea oricărei aplicări a intelectului și a rațiunii, care constituie deci condițiile în care intelectul poate și trebuie să fie în concordanță cu el însuși — legile necesare și condițiile aplicării lui corecte —, logica este un *canon.*[17] Și, în calitate de canon al intelectului și al rațiunii, ea nu poate să împrumute deci nici un principiu de la vreo știință oarecare sau din experiență. Logica trebuie să conțină numai legi *a priori* necesare și proprii intelectului în genere.

Unii logicieni presupun, ce-i drept, principii *psihologice* în logică. Dar a introduce astfel de principii în logică este tot așa de nepotrivit ca și a deduce morala

din desfăşurarea vieţii. Dacă am lua principiile din psihologie, adică din observaţiile asupra intelectului nostru, atunci am vedea doar *modul* în care funcţionează gîndirea şi în care este supusă diferitelor obstacole şi condiţii subiective; ceea ce ne-ar conduce deci la cunoaşterea legilor pur *accidentale*.[18] Dar în logică nu este vorba de reguli *accidentale*, ci *necesare*; — nu se pune problema cum gîndim, ci cum ar trebui să gîndim.[19] Regulile logicii nu trebuie să fie derivate deci din aplicarea *accidentală* a intelectului, ci din cea *necesară*, care există în sine, independent de orice psihologie. În logică nu ne interesează cum este intelectul, cum gîndeşte şi cum a procedat pînă acum în gîndire, ci cum ar trebui să procedeze. Logica trebuie să ne înveţe aplicarea corectă a intelectului, adică aceea care concordă cu sine însuşi.

[4. Logica: particularităţi, definiţie]

Din explicaţia dată logicii pot fi deduse acum şi celelalte proprietăţi esenţiale ale acestei ştiinţe, respectiv faptul că ea

4) este o ştiinţă raţională nu în raport cu materia, ci în virtutea *formei pure*, căci regulile sale nu sînt derivate din experienţă şi are în acelaşi timp ca obiect propriu raţiunea. Logica este deci o cunoaştere de sine a intelectului şi a raţiunii, dar nu după facultăţile acestora referitoare la obiecte, ci numai după formă. În logică nu ne interesează *ce* cunoaşte intelectul, *cît* poate să cunoască sau *pînă unde* ajunge cunoaşterea lui. Căci aceasta ar fi o cunoaştere de sine referitoare la aplicarea lui *materială* şi face deci parte din metafizică. În logică ne interesează doar *cum se va cunoaşte intelectul pe sine*.

In fine, ca ştiinţă raţională, după materie şi formă, logica este şi

5) o *doctrină* sau teorie *demonstrată*. Căci, neocupîndu-se cu aplicarea obişnuită şi ca atare numai empirică a intelectului şi a raţiunii, ci în mod exclusiv cu legile universale şi necesare ale gîndirii în genere, ea se bazează pe principii *a priori*, din care pot fi deduse şi demonstrate ca atare toate regulile sale, cărora ar trebui să li se conformeze orice cunoaştere raţională.

Prin faptul că logica trebuie considerată o știință *a priori* sau o doctrină pentru canonul aplicării intelectului și a rațiunii, ea se deosebește în mod esențial de *estetică*, aceasta, ca simplă *critică a gustului*, neavînd nici un canon (lege), ci numai o *normă* (model sau ghid numai pentru apreciere) care constă în asentimentul general. Estetica conține deci regulile de concordanță ale cunoașterii cu legile sensibilității; logica, dimpotrivă, regulile de concordanță ale cunoașterii cu legile intelectului şi ale rațiunii. Estetica are numai principii empirice și nu poate fi deci niciodată o știință sau o doctrină, căci prin doctrină se înțelege o învățătură dogmatică bazată pe principii *a priori*, în cadrul căreia totul se examinează prin intelect, fără nici o altă informație obținută din experiență, și care ne oferă reguli a căror respectare conduce la perfecțiunea dorită.

Au încercat mulți, în special oratori și poeți, să raţioneze asupra gustului, dar n-au putut ajunge niciodată la o judecată decisivă asupra acestui subiect. Filosoful Baumgarten din Frankfurt a elaborat planul unei estetici ca știință. Însă Home a denumit mai corect estetica drept *critică*, căci ea nu oferă nici o regulă *a priori* care să determine în mod satisfăcător judecata, cum o face logica, ci își deduce *a posteriori* regulile și generalizează numai prin comparație legile empirice pe baza cărora recunoaștem imperfecțiunea și perfecțiunea (frumosul).

Prin urmare, logica este mai mult decît o simplă critică, este un canon, care servește ulterior drept critică, deci ca principiu de apreciere a oricărei aplicări a intelectului în genere, dar numai a corectitudinii sale referitoare la forma pură, căci ea, ca și gramatica generală, nu este un Organon.

Pe de altă parte, ca propedeutică a oricărei aplicări a intelectului în genere, logica generală se deosebește în același timp de *logica transcendentală*[20], in care obiectul însuși este reprezentat ca un obiect al intelectului pur; logica generală, dimpotrivă, se referă la orice obiect în genere.

Dacă rezumăm deci toate notele esențiale, care țin de determinarea amănunțită a conceptului de logică, atunci trebuie să stabilim următoarea definiție a logicii:

Logica este o știință a rațiunii referitoare nu la materie, ci la forma pură; o știință a priori despre legile necesare ale gîndirii, dar nu cu privire la obiecte particulare, ci la toate obiectele în genere; deci o știință a aplicării corecte a intelectului și a rațiunii în genere, dar nu în mod subiectiv, adică nu pe baza *principiilor empirice (psihologice), cum gîndește intelectul, ci în mod obiectiv, adică pe baza principiilor a priori, așa cum ar* trebui *să gîndească intelectul.*

II. PRINCIPALELE DIVIZIUNI ALE LOGICII. EXPUNEREA. FOLOASELE ACESTEI ȘTIINȚE. REZUMATUL ISTORIEI SALE

[1. Împărțirea logicii]

Logica se împarte în:

1) *analitică* și *dialectică*.[21]

Analitica descoperă prin analiză toate funcțiile intelectului, pe care le exercităm în cadrul gîndirii în genere. Ea este deci o analitică a formei intelectului și a rațiunii, și se numește, pe bună dreptate, logica adevărului, căci conține regulile necesare ale oricărui adevăr (formal), fără de care cunoașterea noastră, independentă de obiecte, este în sine neadevărată. Analitica nu este, deci, altceva decît un canon al aprecierii (al corectitudinii formale a cunoștințelor noastre).

Dacă am vrea să utilizăm această doctrină pur teoretică și generală drept o artă practică, respectiv drept *Organon*, atunci ea ar deveni *dialectică*. Ar deveni o *logică a aparenței (ars sophistica, disputatoria),* care se naște dintr-o simplă aplicare greșită a analiticii. Aceasta constă în a lăsa impresia unei cunoștințe adevărate, corespunzătoare *formei logice pure,* ale cărei note însă trebuie să fie deduse din concordanța cu obiectele, deci din *conținut.*

Dialectica a fost studiată în trecut cu multă sîrguință. Această artă prezintă principii false sub aparența adevărului și încearcă să afirme, conform acestor principii, anumite lucruri pe baz aparenței. La greci, dialecticienii

erau avocați și oratori. Ei puteau să înșele poporul, căci acesta se lăsa condus de aparență. Dialectica era, deci, pe vremea aceea, arta aparenței. În logică, ea a fost de asemenea mult timp predată sub numele de *artă a disputei*, timp în care întreaga logică și filosofie s-au mărginit la încercarea unor palavragii de a simula această aparență. Dar nimic nu poate fi mai nedemn pentru un filosof decît cultivarea unei asemenea arte. Din această cauză, dialectica în acest sens trebuie abandonată complet și în locul ei introdusă în logică mai degrabă o critică a acestei aparențe.

A avea deci două părți ale logicii: *analitica*, ce tratează despre criteriile formale ale adevărului, și *dialectica*, ce ar conține semnele și regulile după care am putea cunoaște că ceva nu concordă cu criteriile formale ale adevărului, chiar dacă par să concorde cu acestea. Dialectica în acest sens ar avea deci utilitatea ei în calitate de *Catharticon*[22] al intelectului.

De obicei, logica se divide mai departe în:

2) Logica *naturală* sau *populară* și logica *artificială* sau *științifică (logica naturalis, logica scholastica, sive artificialis)*.

Însă această împărțire este nepotrivită. Căci logica naturală sau logica rațiunii comune *(sensus communis)* nu este propriu-zis o logică, ci o știință antropologică, ce are numai principii empirice, deoarece tratează despre regulile aplicării naturale a intelectului și a rațiunii, care sînt cunoscute numai *in concreto*, deci fără conștiința acestora *in abstracto*. Numai logica artificială sau științifică merită acest nume, în calitate de știință a regulilor necesare și generale ale gîndirii, care, independent de aplicarea naturală *in concreto* a intelectului și a rațiunii, pot și trebuie să fie cunoscute *a priori*, chiar dacă ele nu pot fi găsite la început decît prin observarea acelei aplicări naturale.

O altă împărțire a logicii este aceea în:

3) Logică *teoretică* și logică *practică*. Dar și această diviziune este incorectă.

Logica generală, ca simplu canon care face abstracție de orice obiect, nu poate să aibă nici o parte practică. Aceasta ar fi o *contradictio in adjecto*[23], căci o logică practică presupune cunoașterea unui anumit gen de

obiecte la care este aplicată. Deci orice știință ar putea fi numită *logică practică,* căci în orice știință trebuie să existe o formă a gîndirii. Logica generală, considerată ca practică, nu poate fi deci nimic altceva decît o *tehnică a științei în genere* — un *Organon al metodei scolastice.*

Conform acestei împărțiri, logica ar avea deci o parte *dogmatică* și una *teoretică.* Prima ar fi *teoria elementară,* cealaltă *metodologia.*

Partea practică sau tehnică a logicii ar fi o artă logică referitoare la ordonarea, expresia tehnică și distincția logică, înlesnind astfel intelectului propria sa acțiune. În ambele părți însă, atît în cea tehnică, cît și în cea dogmatică nu este permisă nici un fel de referință la obiecte sau la subiectul gîndirii. În legătură cu ultima referință logica poate fi împărțită în:

4) logică *pură* și logică *aplicată.*[24]

Jn logica pură separăm intelectul de celelalte facultăți ale sufletului și luăm în considerare ceea ce face numai pentru sine. Logica aplicată consideră intelectul numai în combinație cu celelalte facultăți ale sufletului, care îi influențează acțiunile și îi imprimă o direcție de acțiune greșită, contrară legilor pe care el însuși le recunoaște ca fiind cele corecte. Logica aplicată n-ar trebui să fie numită propriu-zis logică. Ea este o psihologie, în cadrul căreia nu cercetăm cum ar trebui să se comporte gîndirea noastră, ci cum se comportă în mod obișnuit. Ce-i drept, ea ne spune în cele din urmă ce ar trebui făcut pentru a realiza o aplicare corectă a intelectului în contextul diferitelor obstacole și limite subiective; de la ea putem învăța de asemenea ceea ce favorizează aplicarea corectă a intelectului, mijloacele auxiliare ale acestuia sau procedeele de îndreptare a lipsurilor și a greșelilor logice. Dar, cu toate acestea, ea nu este propedeutică. Căci psihologia, din care trebuie să se obțină totul în logica aplicată, este o parte a științelor filosofice pentru care logica însăși ar trebui să fie propedeutică.

Se spune, într-adevăr, că tehnica și modul de constituire ale unei științe ar trebui să fie expuse în logica aplicată. Acest lucru este însă inutil și chiar dăunător. Căci, în acest caz, am începe să construim înainte de-a avea materiale; am oferi ce-i drept forma, dar ar lipsi

conținutul. Tehnica trebuie să fie expusă pentru fiecare știință în parte.

În fine, referitor la

5) împărțirea logicii în logica intelectului *comun* și logica intelectului *speculativ*[25], observăm că această știință nu poate fi împărțită nici în felul acesta.

Ea nu poate fi o știință a intelectului speculativ. Căci, în calitate de logică a cunoașterii speculative sau a aplicării speculative a rațiunii, ea ar fi un *Organon* al celorlalte științe, și nu o simplă propedeutică, care ar trebui să funcționeze pentru orice aplicare posibilă a intelectului și a rațiunii.

De asemenea, *logica nu poate fi un produs al intelectului comun.* Căci intelectul comun este facultatea de a percepe regulile cunoașterii *in concreto*. Logica ar trebui să fie însă o știință a regulilor gîndirii *in abstracto*.

Cu toate acestea, intelectul general-uman poate fi admis ca obiect al logicii, dacă se va face abstracție de regulile particulare ale rațiunii speculative, și se va distinge, deci, de logica *intelectului speculativ*.

[2. Expunerea logicii]

Referitor la *expunerea* logicii, ea poate fi *scolastică*[26] sau *populară*.

Este *scolastică* dacă se conformează dorinței de cunoaștere, capacităților și culturii acelora care vor să trateze cunoașterea regulilor logice drept știință. Este însă *populară* dacă se coboară la capacitățile și nevoile acelora care nu studiază logica drept știință, ci vor s-o folosească doar pentru lămurirea propriului intelect. În expunerea scolastică regulile trebuie să fie prezentate în *universalitatea* lor sau *in abstracto*, în cea populară, dimpotrivă, în *particularitatea* lor sau *in concreto*. Expunerea scolastică este fundamentul celei populare, căci numai acela poate expune ceva într-o manieră populară care poate să expună același lucru în mod fundamental.

De altfel, noi distingem *expunerea* de *metodă*. Căci prin metodă trebuie să înțelegem modul în care poate fi cunoscut integral un anumit obiect, la a cărui cunoaștere trebuie aplicată. Ea trebuie să fie obținută din însăși na-

tura științei și, deci, ca ordine determinată și necesară a gîndirii, nu poate fi schimbată. *Expunerea* înseamnă numai maniera de a comunica celorlalți gîndurile, pentru a face inteligibilă o anumită doctrină.

[3. Utilitatea logicii]

Din cele spuse pînă aici despre esența și scopul logicii, putem aprecia în continuare valoarea acestei științe și utilitatea pe care o prezintă studiul ei, pe baza unui criteriu concret și determinat.

Deci logica nu este nici o artă de a inventa și nici un *Organon* al adevărului; nu este nici o algebră cu ajutorul căreia ar putea fi descoperite adevăruri ascunse.

Ea este însă, desigur, utilă și indispensabilă în calitate de *critică a cunoașterii*, ca mijloc de apreciere a rațiunii comune, ca și a rațiunii speculative, nu pentru a le învăța, ci pentru a le *corecta* și a le pune de acord cu ele însele. Căci principiul logic al adevărului rezidă în concordanța intelectului cu propriile sale legi generale.

[4. Rezumat al istoriei logicii]

În fine, referitor la istoria logicii, nu vrem să adăugăm decît următoarele.

Logica actuală provine din *Analiticele* lui *Aristotel*.[27] Acest filosof poate fi considerat părintele logicii. El a expus-o ca *Organon* și a împărțit-o în *analitică* și *dialectică*.[28] Metoda lui de învățare este foarte scolastică și rezidă în dezvoltarea noțiunilor generale care stau la baza logicii. Ele nu au însă nici o utilitate, căci aproape totul se reduce la simple subtilități, cu excepția denumirilor pentru diferitele acte ale intelectului, care pot fi reținute.

În rest, de la Aristotel încoace, logica n-a cîștigat prea mult în *conținut*, și, conform naturii sale, nici nu putea să cîștige.[29] Ea poate cîștiga însă mult în privința *exactității*, a *preciziei* și a *distincției*. Nu există decît puține științe care să poată ajunge într-un stadiu atît de stabil, încît să nu se mai transforme. Acestea sînt logica și metafizica. Aristotel n-a omis nici un moment al

intelectului; în această privință sîntem doar mai exacți, mai metodici și mai ordonați.

Despre *Organon*-ul lui Lambert[30] se credea, ce-i drept, că ar fi îmbogățit mult logica. Dar el nu conține nimic în plus, decît diviziuni mai subtile, care, ca orice subtilități corecte, ascut într-adevăr intelectul, dar n-au nici o utilizare esențială.

Printre filosofii moderni există doi, Leibniz[31] și *Wolff*[32], care au reanimat logica generală.

Malebranche și *Locke* n-au profesat o logică propriu-zisă, căci ei au tratat numai despre conținutul cunoașterii și despre originea noțiunilor.

Logica generală a lui Wolff este cea mai bună logică de care dispunem. Unii au combinat-o cu logica aristotelică, cum a făcut, de exemplu, *Reusch*.[33]

Baumgarten[34] are marele merit de a fi concentrat logica lui Wolff, iar Meier[35] de a-l fi comentat, la rîndul său, pe Baumgarten.

Dintre logicienii moderni face parte și *Crusius*[36], care n-a avut însă în vedere natura proprie a logicii. Căci logica lui conține principii metafizice și depășește astfel limitele acestei științe. În plus, el stabilește un criteriu fictiv al adevărului, dînd astfel curs liber oricărei divagații.

În zilele noastre nu mai există nici un logician renumit, și nici n-avem nevoie de noi descoperiri în logică, căci ea conține doar forma gîndirii.

III. NOȚIUNEA DE FILOSOFIE ÎN GENERE

[1. Despre cunoștințe și împărțirea lor]

Este uneori dificil de explicat ce se înțelege printr-o anumită știință. Știința cîștigă însă în precizie prin stabilirea unei noțiuni determinate corespunzătoare. În felul acesta putem evita multe erori datorate faptului că știința respectivă nu poate fi distinsă încă de științele înrudite.

Înainte de a încerca totuși să dăm o definiție a filosofiei, trebuie să examinăm în prealabil caracterul diferitelor tipuri de cunoștințe și, deoarece cunoștințele filo-

sofice fac parte din cele raționale, trebuie să explicăm în mod special ce înțelegem prin cunoștințe raționale.

Cunoștințele raționale sînt opuse cunoștințelor *istorice.*[37] Primele sînt cunoștințe obținute din *principii (ex principiis)*, ultimele din *date (ex datis)*. O cunoştinţă poate să provină însă din rațiune și să fie totuși istorică, cum este cazul cuiva care învață produsele unei rațiuni străine, cunoștința sa despre astfel de produse ale rațiunii fiind pur istorică.

Cunoștințele pot fi deosebite

1) după originea lor *obiectivă*, respectiv după sursele unice care fac posibilă o cunoștință. Din acest punct de vedere toate cunoștințele sînt sau *raționale* sau *empirice;*

2) după originea lor *subiectivă*, respectiv după modul în care o cunoștință poate fi obținută de către om. Din acest ultim punct de vedere, cunoștințele sînt fie *raționale*, fie *istorice*, indiferent de proveniența lor. O cunoştinţă poate fi deci rațională din punct de vedere *obiectiv*, deşi din punct de vedere *subiectiv* este numai istorică.

Pentru unele cunoștințe raționale nu este indicat să fie cunoscute numai din perspectivă istorică, pentru altele însă acest lucru este indiferent. De exemplu, corăbierul cunoaște istoric legile navigației din tabelele sale, iar acest lucru este suficient pentru el. Dacă însă juristul cunoaște numai istoric jurisprudența, el este cu totul inapt ca judecător și cu atît mai mult ca legislator.

Din distincția menționată între cunoștințele raționale subiective și obiective rezultă deci și faptul că cineva poate învăţa într-un anumit sens filosofie, fără să poată filosofa. Cine vrea, deci, să devină filosof adevărat trebuie să exerseze pentru a-și aplica în mod liber rațiunea, iar nu ca pe un simplu mijloc de imitație, ca să zicem aşa, mecanic.

[2. Cunoştinţele matematice şi cunoştinţele filosofice]

Am explicat faptul că cunoștințele raționale sînt cunoştinţe provenite din principii. De aic urmează că ele trebuie să fie *a priori*. Există însă două tipuri de cu-

noştinţe *a priori* care diferă în multe privinţe. Este vorba de *matematică şi de filosofie.*[38]

Se consideră de obicei că matematica şi filosofia s-ar deosebi una de cealaltă *prin obiect*, prima tratînd despre *cantitate*, a doua despre *calitate*. Ceea ce este fals. Deosebirea dintre aceste ştiinţe nu se poate baza pe obiect, căci filosofia se aplică la orice, deci şi la *quanta*, iar parţial şi matematica, întrucît totul are o mărime. Numai *tipul diferit de cunoştinţă raţională sau de aplicare a raţiunii* în matematică şi în filosofie constituie diferenţa specifică dintre aceste două ştiinţe. Filosofia este *cunoaştere raţională prin simple noţiuni*, matematica, dimpotrivă, este *cunoaşterea raţională* prin *construcţia noţiunilor*.

Noi *construim* noţiuni cînd ni le reprezentăm în intuiţia *a priori*, fără să recurgem la experienţă, sau cînd ne reprezentăm în intuiţie obiectul corespunzător noţiunii noastre despre el. Matematicianul nu se poate servi niciodată de raţiunea sa utilizînd noţiuni simple, iar filosoful niciodată apelînd la construcţia de noţiuni. În matematică raţiunea se aplică *in concreto*, dar intuiţia nu este empirică, ci îşi creează ceva *a priori* ca obiect al intuiţiei.

De aici reiese deci că matematica are un avantaj faţă de filosofie, prin faptul că cunoştinţele primei sînt intuitive, iar ale celei din urmă, dimpotrivă, numai *discursive*.[39] Cauza însă pentru care în matematică luăm în considerare mai mult mărimile rezidă în aceea că mărimile pot fi construite *a priori* în intuiţie, pe cînd calităţile nu.

[3. Definiţia filosofiei. Semnificaţia ei scolastică şi universală. Problemele cele mai importante ale acestei ştiinţe]

Filosofia este deci sistemul cunoştinţelor filosofice sau al cunoştinţelor raţionale obţinute din noţiuni. Ea reprezintă *semnificaţia scolastică*[40] a acestei ştiinţe. Din *perspectivă universală*[41] ea este ştiinţa scopurilor ultime ale raţiunii omeneşti. Această perspectivă elevată îi con-

feră filosofiei *demnitate*, deci o valoare absolută. Şi, realmente, ea este singura ştiinţă care are numai valoare *intrinsecă* şi care conferă iniţial valoare tuturor celorlalte cunoştinţe.

In sfîrşit, ne mai întrebăm totuşi mereu la ce ne foloseşte filosofia şi care este scopul ei final. Este vorba de filosofia însăşi, considerată ca ştiinţă din *perspectiva* scolastică.

In sensul acesta scolastic al cuvîntului, filosofia se referă numai la *abilitate*, în sens universal se referă, dimpotrivă, la *utilitate*. În prima accepţie filosofia este deci o *teorie a abilităţii*, în a doua o *teorie a înţelepciunii* — filosofia fiind considerată drept legislatoarea raţiunii, iar filosoful un legislator[42] şi nu un *artist al raţiunii*.

Artistul raţiunii sau *filodoxul*[43], cum îl numeşte Socrate, aspiră numai la cunoaşterea speculativă, fără să-l intereseze în ce măsură contribuie aceasta la scopul final al raţiunii omeneşti; el prescrie reguli pentru aplicarea raţiunii în tot felul de scopuri banale. Filosoful practic, dascălul înţelepciunii prin învăţătură şi exemplu este adevăratul filosof. Căci filosofia reprezintă ideea unei înţelepciuni desăvîrşite care ne relevă scopurile finale ale raţiunii omeneşti.

Din perspectivă scolastică, filosofia se compune din două părţi: *în primul rînd*, dintr-o rezervă suficientă de cunoştinţe raţionale, *în al doilea rînd*, dintr-o organizare sistematică a acestor cunoştinţe sau din înlănţuirea acestora în ideea unui întreg.

Filosofia nu este singura care permite o astfel de organizare strict sistematică, dar ea este unica ştiinţă care posedă o organizare sistematică în intelectul propriu-zis şi oferă unitate sistematică tuturor celorlalte ştiinţe.

În legătură cu filosofia i sens universal *(in sensu cosmico)*[44], ea poate fi numită şi o *ştiinţă a maximelor supreme ale aplicării raţiunii noastre*. Aceasta, dacă prin maximă înţelegem principiul intern al alegerii între scopuri diferite.

Căci filosofia în ultimul sens este tocmai ştiinţa raportării tuturor cunoştinţelor şi a oricărei aplicări a ra-

țiunii în vederea scopului final al rațiunii omenești, căruia, ca scop suprem, îi sînt subordonate toate scopurile și în cadrul căruia trebuie să fie reunite toate scopurile.

Domeniul filosofiei în acest sens universal[45] poate fi redus la următoarele întrebări[46]:

1) Ce pot să știu?

2) Ce trebuie să fac?

3) Ce pot spera?

4) Ce este omul?

La prima întrebare răspunde *metafizica*, la a doua morala, la a treia *religia*, iar la ultima *antropologia*. Dar, în fond, toate acestea s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima.

Deci filosoful trebuie să poată determina:

1) sursa științei umane,

2) sfera aplicării posibile și utile a întregii științe, și, în fine,

3) limitele rațiunii.

Ultima problemă este cea mai importantă, dar și cea mai dificilă. Aceasta însă nu-l interesează pe filodox.

În principiu, filosoful trebuie să aibă două calități: 1) cultura talentului și abilitatea de-a o aplica la orice scopuri; 2) abilitate în aplicarea oricărui mijloc în vederea oricăror scopuri. Ambele trebuie să fie reunite, căci fără cunoștințe nu vei deveni niciodată filosof, dar nici cunoștințele singure nu te vor face vreodată filosof, dacă nu se adaugă o reunire corespunzătoare a tuturor cunoștințelor și abilităților și o înțelegere a concordanței acestora cu cele mai înalte scopuri ale rațiunii umane.

In genere, cine nu poate să filosofeze, nu poate fi numit filosof. Filosofarea însă nu se poate învăța decît prin exerciții și prin aplicarea propriei sale rațiuni.

Dar cum se poate învăța în fond filosofia?[47] În filosofie fiecare gînditor își clădește propria sa operă, ca să spunem așa, pe ruinele operei altui gînditor. Dar nici una n-a reușit să rămînă vreodată inatacabilă în toate părțile sale. Deci filosofia nici nu se poate învăța în fond, căci ea *nu există încă*. Chiar dacă am presupune însă că *există realmente* una, tot nu s-ar putea spune despre nici

unul dintre cei care ar învăța-o că este filosof, căci cunoștințele lui filosofice ar rămîne totuși întotdeauna numai *subiectiv-istorice*.

În matematică lucrurile se petrec altfel. Într-adevăr, această știință se poate învăța într-o oarecare măsură, căci a c demonstrațiile sînt atît de evidente, încît oricine poate fi convins de acest lucru. Matematica, datorită evidenței sale, poate fi considerată o *disciplină certă și stabilă*.[48]

Dimpotrivă, cine vrea să învețe să filosofeze trebuie să considere că toate sistemele filosofice nu sînt decît *istorii ale aplicării rațiunii*, respectiv obiecte de exersare ale talentului filosofic.

Deci adevăratul filosof, gînditor independent, trebuie să-și aplice rațiunea liber și personal, nu să-i imite în mod servil pe alții. Dar trebuie de asemenea să nu aplice rațiunea *în mod dialectic*[49], adică numai cu scopul de a da cunoștințelor *o aparență de adevăr și înțelepciune*. Aceasta este o îndeletnicire PE măsura unui simplu sofist, dar incompatibilă cu demnitatea filosofului, cunoscător și propagator al înțelepciunii.

Căci știința are o valoare autentică intrinsecă numai în calitate de *Organon al înțelepciunii*. Înțelepciunea însă ca atare îi este, de asemenea, strict necesară, așa că se poate afirma pe bună dreptate: înțelepciunea fără știință nu este decît umbra unei perfecțiuni pe care n-o vom atinge niciodată.

Cine urăște știința dar iubește în aceeași măsură înțelepciunea se numește *misolog*.[50] Misologia se naște de obicei dintr-o lipsă de cunoștințe științifice împletită cu un fel de vanitate. Uneori însă cad în greșeala misologiei și cei care încep să practice știința cu multă sîrguință și succes, dar sfîrșesc prin a nu găsi nici o satisfacție în toată știința acumulată.

Filosofia este singura știință care ne învață să dobîndim această satisfacție intimă, căci ea închide oarecum cercul științific și oferă apoi științelor ordine și coerență.

Deci, pentru deprinderea exersării în gîndirea independentă sau în filosofare trebuie să avem în vedere mai degrabă *metoda* de aplicare a rațiunii noastre decît tezele înseși la care ajungem prin această aplicare.

IV. SCURT REZUMAT DE ISTORIA FILOSOFIEI

[1. Începuturile filosofiei]

Nu este tocmai uşor să determini limitele de la care încetează aplicarea *comună* a intelectului și începe cea *speculativă*, sau de unde cunoaşterea rațională comună devine filosofie.

Cu toate acestea, dispunem, în acest sens, de un indiciu destul de sigur, și anume: cunoaşterea generalului *in abstracto* este o cunoaștere *speculativă*; cunoaşterea generalului *in concreto* este *comună*. C noașterea filosofică este cunoaștere speculativă a rațiunii și ea pornește, deci, de acolo de unde aplicarea comună a rațiunii începe să facă tatonări înspre cunoașterea generalului in *abstracto*.

Pornind de la această determinare a diferenței dintre aplicarea comună și cea speculativă a rațiunii, putem aprecia în continuare de la care popoare ar trebui să dateze începutul filosofării. Dintre toate popoarele, grecii au fost primii care au început să filosofeze. Căci ei au încercat pentru prima dată să cultive cunoștințele raționale *in abstracto*, fără să recurgă la imagini, pe cînd celelalte popoare au încercat întotdeauna să înțeleagă noțiunile *in concreto*, numai *prin imagini*. Astfel, există și în zilele noastre popoare, cum sînt chinezii şi unii dintre indieni, care tratează într-adevăr despre obiecte provenite numai din rațiune, despre Dumnezeu, nemurirea sufletului şi altele asemănătoare, dar nu încearcă totuși să cerceteze natura acestor obiecte *in abstracto*, apelînd la noțiuni și reguli. Ei nu fac în aceste cazuri nici o distincție între aplicarea *in concreto* și aplicare; *in abstracto* a rațiunii. La *perși* și la *arabi* se găseşte într-adevăr o anumită aplicare speculativă a rațiunii, dar regulile necesare acestei aplicări le-au împrumutat de la Aristotel, deci tot de la greci. În *Zendavesta*[51] lui *Zoroastru*[52] nu se găsește nici cea mai mică urmă de filosofie. Același lucru este valabil și pentru mult lăudata înțelepciune *egipteană*, care, comparată cu filosofia grecească, a fost un simplu joc de copii.

Ca și în filosofie, grecii au fost primii care au cultivat și în matematică această parte a cunoașterii raționale pe baza unei metode speculative, științifice, căci ei au demonstrat fiecare teoremă pornind de la elemente. Dar *cînd* și *unde* s-a născut prima dată spiritul filosofic printre greci sînt lucruri care nu pot fi determinate cu precizie.

Primul care introduce aplicarea rațiunii speculative și de la care pornesc întîii pași ai intelectului uman către cultura științifică este Tales, întemeietorul școlii *ioniene*. El a fost supranumit *fizician*, cu toate că a fost și *matematician*, așa cum, în genere, matematica precede întotdeauna filosofia.

De altfel, primii filosofi îmbrăcau totul în imagini. Căci poezia, care nu este altceva decît o înveșmîntare a gîndurilor în imagini, este mai veche decît *proza*. Prin urmare, la început a trebuit să fie utilizat limbajul în imagini și stilul poetic chiar pentru obiecte proprii rațiunii pure. *Ferekydes* trebuie considerat primul care a scris în proză.

După *ionieni* au urmat *eleații*. Principiul filosofiei eleate și al fondatorului ei, X*enofan*, a fost: *în simțuri sălășluiește iluzia și aparența, numai în intelect* rezidă *sursa adevărului*.

Printre filosofii acestei școli se distinge *Zenon*, ca om de mare inteligență și agerime a minții și ca dialectician subtil.

Dialectica însemna la început arta aplicării pure a intelectului apelînd la concepte abstracte, separate de orice sensibilitate. De aici, numeroasele elogii ale acestei arte la antici. Ulterior, cînd filosofii, care au respins total mărturia simțurilor, au trebuit să ajungă prin această afirmație cu necesitate la multe subtilități, dialectica a decăzut în arta de a susține și de a combate orice propoziție.[53] Ea devenea în felul acesta un simplu exercițiu pentru *sofiști*.[54] Aceștia voiau să raționeze despre orice și să dea aparenței aspectul adevărului, să facă din alb negru. Din această cauză și numele de *sofist*, prin care se înțelegea în trecut un om care putea să vorbească despre orice lucru în mod inteligibil și competent, a devenit astăzi atît de nesuferit și disprețuit și s-a introdus în locul lui numele de *filosof*.[55]

[2. Filosofia lui Pitagora]

Pe vremea școlii ioniene a apărut în Grecia Mare un om de un geniu rar, care nu numai că a întemeiat o școală, dar a conceput și a realizat în același timp un proiect cum nu se mai pomenise pînă la el. Acest om a fost *Pitagora*, născut în Samos. El a întemeiat chiar o societate a filosofilor, reuniți într-o asociație prin legea tăcerii. El își împărțea auditorii în două clase: în clasa *acusmaticilor* (ἀκουσματικοί), care trebuiau doar să asculte, și clasa *acroamaticilor* (ἀκροαματικοί), cărora li se permitea să și întrebe.

Dintre doctrinele sale unele erau *exoterice*, pe care le expunea oricui, celelalte erau secrete și *esoterice*, destinate numai pentru membrii asociației sale. Pe unii dintre aceștia îi considera prietenii săi cei mai intimi și îi separa complet de ceilalți. El făcea din *fizică* și *teologie*, deci din doctrina despre vizibil și invizibil, *vehiculul* doctrinelor sale secrete. El avea și diferite *simboluri*, care nu erau probabil decît anumite semne pe care le foloseau pitagoreicii pentru a se înțelege între ei.

Scopul asociației sale se pare că nu era altul decît acela *de a purifica religia de credința poporului, de a modera tirania și* de *a introduce mai multă legalitate în cadrul statelor*. Dar această asociație, de care începuseră să se teamă tiranii, a fost distrusă cu puțin înainte de moartea lui Pitagora, fie prin executarea, fie prin fuga și exilarea celor mai mulți dintre asociați. Puținii care au mai rămas erau *novici*. Și, cum nu s-a știut prea mult despre doctrina proprie a lui Pitagora, despre aceasta nu se poate spune nimic precis și determinat. Ulterior, lui Pitagora, care era și un bun matematician, i s-au atribuit multe teorii care sînt însă în mod cert imaginare.

[3. Filosofia grecească începînd cu Socrate]

În sfîrșit, cea mai importantă epocă a filosofiei grecești începe cu *Socrate*. Căci el a fost acela care a dat o direcție *practică* cu totul nouă spiritului filosofic și tu-

turor gînditorilor speculativi. Și el a fost poate singurul dintre toți oamenii a cărui conduită s-a apropiat cel mai mult de *idealul înțelepciunii.*

Dintre discipolii săi, cel mai renumit este *Platon,* care s-a ocupat cel mai mult cu doctrina practică a lui Socrate; iar dintre discipolii lui Platon — *Aristotel,* care a ridicat filosofia speculativă pe noi trepte.

După Platon și Aristotel au urmat *epicureicii* și *stoicii,* care erau în adversitate declarată. Unii identificau *binele suprem* cu starea de beatitudine, pe care o numeau *voluptate;* ceilalți nu-l găseau decît în *măreția* și *tăria sufletului,* prin care ne-am putea lipsi de toate plăcerile *vieții.*

În rest, stoicii au fost *dialecticieni*[56] în filosofia speculativă, *dogmatici* în filosofia morală, iar în principiile lor practice, prin care au răspîndit sămînța celor mai sublime sentimente care au existat vreodată, au dovedit o demnitate neobișnuită. Fondatorul Școlii stoice a fost *Zenon din Kittium.* Cei mai renumiți reprezentanți ai acestei școli dintre filosofii greci au fost *Cleante și Chrisipp.*

Școala epicureică n-a ajuns niciodată la reputația celei stoice. Ceea ce se poate spune totuși despre epicureici este faptul cert că ei au dovedit cea mai mare reținere în plăcere și au fost *cei mai* buni *filosofi ai naturii* dintre toți gînditorii greci.

Aici notăm în plus faptul că principalele școli grecești purtau nume speciale. Astfel, Școala lui Platon se numea *Academie,* cea a lui Aristotel *Liceu,* Școala stoicilor *Portic* (στοά) — un loc de plimbare acoperit, de unde a derivat numele de *stoici,* Școala lui Epicur *Hortic,* căci Epicur își ținea lecțiile în *grădini.*

După Academia lui Platon au mai urmat încă alte trei academii întemeiate de elevii săi. Prima a fost fondată de *Spensipp,* a doua de *Arcesilaus,* iar a treia de *Carneade.*

Aceste academii au înclinat către scepticism. Spensipp și Arcesilaus și-au bazat amîndoi modul de gîndire pe *îndoială (Skepsis),* iar Carneade a accentuat această tendință. Datorită acestui fapt, scepticii, acei filosofi dialecticieni subtili, au fost numiți și *academici.* Academicii

i-au urmat deci primului mare sceptic *Pyrron* și succesorilor săi. În această direcție, prilejul le-a fost oferit chiar de către învățătorul lor, Platon, care și-a expus multe dintre teoriile sale în formă de dialog, introducînd argumente pro și contra, fără să decidă el însuși asupra lor, cu toate că, altfel, era foarte *dogmatic*.

Dacă admitem că epoca scepticismului începe cu Pyrron, atunci rămîne o întreagă școală de sceptici care se deosebesc esențialmente de *dogmatici* prin modul lor de a gîndi și prin metoda lor filosofică, datorită faptului că au adoptat ca maximă fundamentală pentru orice aplicare filosofică a rațiunii *suspendarea judecății chiar și în cazul celei mai desăvîrșite aparențe a adevărului*. Ei au stabilit principiul că *filosofia constă în echilibrarea judecăților și deprinderea de a descoperi aparența falsă*. De la acești sceptici nu ne-au rămas însă decît cele două lucrări[57] ale lui Sextus Empiricus, în care acesta a adunat toate îndoielile.

[4. Filosofia romană, arabă, scolastică și modernă]

Ulterior, trecînd de la greci la romani, filosofia nu s-a mai extins, căci romanii au rămas întotdeauna numai *elevi*.

Cicero a fost un elev al lui Platon în filosofia speculativă, iar în morală a fost un stoic. Cei mai renumiți din Școala stoică au fost *Epictet*, *Antoniu filosoful* și Seneca. Filosof al naturii nu a fost dintre romani decît *Plinius cel bătrîn*, care a lăsat o descriere a naturii.

În cele din urmă, cultura a dispărut și de la romani, făcînd loc *barbariei*, care a durat pînă în secolele al VI-lea și al VII-lea, cînd *arabii* au început să se îndeletnicească cu științele și să-l reactualizeze pe Aristotel. Deci științele au reapărut acum în occident, și îndeosebi concepția lui Aristotel, care a fost urmată însă în mod servil. În secolele al XI-lea și al XII-lea au apărut *scolasticii*. Ei l-au comentat pe Aristotel și au extins subtilitățile sale la infinit. Ei nu s-au ocupat decît cu simple abstracții. Această metodă scolastică de pseudo-filosofare a fost înlăturată în vremea Reformei. Atunci au apărut

în filosofie *eclecticii*, acei gînditori independenți care nu aderau la nici o școală, ci căutau adevărul și îl preluau de oriunde îl găseau.

Perfecționarea filosofiei din epoca modernă se datorește însă atît dezvoltării studiului naturii, cît și legăturii dintre matematică și științele naturii. Ordinea care se instituie în gîndire prin studiul acestor științe se extinde și asupra diferitelor ramuri și părți ale filosofiei propriu-zise. Primul şi cel mai de seamă cercetător al naturii din timpurile moderne a fost J on de *Verulam*. El a urmat în cercetările sale drumul experienței și a atras atenția asupra importanței şi necesității pe care le au observaţia şi *experimentul* în descoperirea adevărului. In rest, este greu de spus de unde provine cu adevărat progresul filosofiei speculative. Un merit deosebit în această privință îi revine lui *Descartes*, care a contribuit în mod substanţial la *redarea* distincţiei *gîndirii* prin criteriul adevărului pe care l-a stabilit şi care rezidă în claritatea şi evident• cunoaşterti.

Printre cei mai de seamă şi mai merituoși reformatori ai filosofiei din epoca noastră trebuie considerați însă *Leibniz* și *Locke*. Ultimul a încercat să analizeze intelectul uman și să arate ce facultăți ale sufletului și ce operații ale acestuia revin unei anumite cunoștințe. El nu și-a realizat pînă la capăt intenția, iar procedeul său este dogmatic, deşi datorită lui a început să fie studiată mai mult și mai profund natura sufletului.

În privinţa metodei filosofice dogmatice particulare, proprie lui *Leibniz* şi *Wolff*, aceasta a fost foarte defectuoasă. Și sînt în ea atît de multe greșeli, încît este pe deplin necesară suspendarea întregului procedeu și înlocuirea lui cu *metoda filosofării critice*. Aceasta constă în cercetarea procedeului rațiunii însăși, în analiza ansamblului facultăților omeneşti de cunoaştere, și în a examina pînă unde se pot întinde limitele sale.

În epoca noastră filosofia naturii este într-o situație înfloritoare, iar printre cercetătorii naturii există și nume mari, de exemplu *Newton*. Noii filosofi nu pot fi apreciați în acest moment la justa lor valoare, căci în acest domeniu totul este înc în transformare. Ceea ce clădește unul, celălalt dărîmă.

I filosofia morală nu i-am depășit încă pe antici. In metafizică se pare că rămăsesem surprinși în fața cercetării adevărurilor metafizice. Astăzi se face vădit un fel de *indiferentism* față de această știință, căci se pare că a devenit un punct de onoare să se vorbească disprețuitor despre cercetarea metafizică ca despre o simplă *subtilitate*. Și totuși metafizica este filosofia propriu-zisă, cea adevărată!

Epoca noastră este epoca *criticii* și trebuie să vedem ce va rezulta din cercetările critice actuale referitor la filosofie și la metafizică în mod special.

V. CUNOAȘTEREA IN GENERE

[1. Despre reprezentări și noțiuni: clare și obscure; distincte-indistincte]

Orice cunoștință presupune *două* relații: una cu *obiectul* cunoașterii și alta cu *subiectul*. În prima situație se referă la *reprezentare*, în a doua la *conștiință*, condiția universală a oricărei cunoașteri în genere. (Conștiința este propriu-zis o reprezentare a faptului că există în mine o altă reprezentare.)

În orice cunoștință trebuie să distingem *materia*, adică obiectul, și *forma*, adică modul în care cunoaștem obiectul. Dacă un sălbatic, de exemplu, vede de la distanță o casă a cărei utilizare n-o cunoaște, el își reprezintă același obiect ca și un alt om care știe precis că acesta este o locuință. Însă forma pe baza căreia această cunoștință este a unuia și aceluiași obiect este diferită în cele două cazuri. La primul este o simplă *intuiție*, la celălalt este *intuiție* și *noțiune* în același timp.

Diversitatea formei cunoașterii se bazează pe o condiție care însoțește orice cunoaștere, și anume pe *conștiință*. Dacă sînt conștient de reprezentare, atunci ea este *clară*, dacă nu sînt conștient de aceasta, ea este *obscură*.

Deoarece conștiința este condiția esențială a oricărei forme logice a cunoașterii, logica poate și trebuie să se

ocupe de asemenea numai cu reprezentările clare și nu cu cele obscure. În logică nu vedem cum se nasc reprezentările, ci numai modul în care acestea concordă cu forma logică. În genere, logica nu poate să trateze deloc despre reprezentările simple și despre posibilitatea lor. Ea lasă acest lucru pe seama metafizicii, ocupîndu-se numai cu regulile gîndirii în cadrul noțiunilor, judecăților și raționamentelor prin care se desfășoară întreaga gîndire. Ce-i drept, se petrece ceva înainte ca reprezentarea să devină noțiune. Și aceasta o vom arăta la locul potrivit. Nu vom cerceta însă modul în care se nasc reprezentările. Logica tratează, într-adevăr, și despre cunoaștere, căci în cunoaștere se petrece deja procesul gîndirii. Dar reprezentarea nu este încă o cunoștință, ci cunoștința presupune întotdeauna o reprezentare. Aceasta din urmă nici nu poate fi explicată pe deplin, căci pentru a explica ce este reprezentarea trebuie să utilizăm întotdeauna o altă reprezentare.

Toate reprezentările clare, singurele la care se pot aplic regulile logice, pot fi acum deosebite din punctul de vedere al *distincției* și *indistincției*. Dacă sîntem conștienți de întreaga reprezentare, dar nu sîntem conștienți de diversitatea pe care o conține, atunci reprezentarea este indistinctă. Pentru a lămuri acest lucru dăm un exemplu din cadrul intuiției.

Vedem în depărtare o casă de țară. Dacă sîntem conștienți că obiectul contemplat este o casă, atunci trebuie să avem în mod necesar și o reprezentare despre diferitele părți ale acestei case — ferestre, uși etc. Căci dacă nu vedem părțile, atunci nu vom vedea nici casa însăși. Dar nu sîntem conștienți de această reprezentare a diversității părților sale și, din această cauză, reprezentarea noastră despre obiectul amintit este indistinctă.

Dacă dorim în continuare un exemplu de indistincție din domeniul noțiunilor, atunci putem folosi pentru aceasta noțiunea de frumusețe. Cineva are despre frumusețe o noțiune clară. Dar în această noțiune apar diferite note, printre care faptul că frumosul 1) ține de simțuri și 2) place în genere. Dacă nu putem separa diversitatea acestor note ale frumosului, atunci noțiunea respectivă rămîne indistinctă.

Discipolii lui Wolff numesc *confuze* reprezentările indistincte.[58] Dar această expresie nu este potrivită, căci contrariul confuziei nu este distincția, ci ordinea. Ce-i drept, distincția este un efect al ordinii, iar indistincția un efect al confuzei; și deci orice cunoștință confuză este și indistinctă. Dar propoziția nu poate fi convertită; nu orice cunoștință indistinctă este și confuză. Căci în cadrul cunoștințelor care nu presupun nici o diversitate nu apare nici ordine, dar nici confuzie.

Așa se petrec lucrurile și cu reprezentările *simple*, care nu devin niciodată distincte; nu fiindcă există în ele confuzie, ci fiindcă nu conțin nici o diversitate. Trebuie să le numim deci indistincte, iar nu confuze.

Și chiar în cazul reprezentărilor compuse, în care putem distinge o diversitate de note, indistincția provine adesea nu din confuzie, c din *slăbiciunea* conşti h ţei. Căci ceva poate să fie distinct după *formă*, adică pot să fiu conștient de diversitatea din reprezentare; dRr, după materie, distincția poate să slăbească, dacă gradul de conștiință descrește, cu toate că ordinea rămîne intCctă. Acesta este cazul reprezentărilor abstracte.

Distincția însăși poate fi de două feluri.

Ea poate fi, în primul rînd, *sensibilă*. Aceasta rezidă în conștiința diversității din intuiție. Văd, de exemplu, calea lactee ca o bandă albicioasă. Razele luminoase care pornesc de la fiecare dintre stelele care o compun trebuie în mod necesar să ajungă la ochii mei. Dar reprezentarea acestui fapt a fost doar clară, ea devine distinctă numai prin telescop, căci astfel privesc fiecare stea din cuprinsul căii lactee.

Distincția poate fi, în al doilea rînd, *intelectuală* — *distincția din cadrul noțiunilor* sau *distincția intelectului*. Aceasta se bazează pe analiza noțiunii din punctul de vedere al diversității pe care o conține. Astfel, de exemplu, noțiunea de *virtute* conține ca note: 1) noțiunea de libertate, 2) noțiunea dependenței de reguli (datoria), 3) noțiunea de învingere a puterii înclinațiilor care se opun acestor reguli. Or, dacă descompunem astfel noțiunea de virtute în părțile sale componente, atunci, chiar prin această analiză o facem distinctă. Dar prin redarea

distincției nu adăugăm nimic la noțiune. Deci prin distincție noțiunile nu se perfecționează din punctul de vedere al *materiei,* ci numai din perspectiva *formei.*

[2. Intuiții și noțiuni. Perfecțiunea estetică și logică a cunoașterii]

Reflectînd asupra cunoștințelor noastre prin prisma celor două facultăți fundamentale, esențial diferite, a sensibilității și a intelectului, din care provin cunoștințele, ajungem la distincția dintre *intuiții și noțiuni.*[59] Într-adevăr, considerate din acest punct de vedere, toate cunoștințele noastre sînt sau *intuiții* sau *noțiuni.* Primele își au sursa în *sensibilitate* — facultatea intuițiilor; celelalte în *intelect* — facultatea noțiunilor. Aceasta este deosebirea *logică* dintre intelect și sensibilitate, conform căreia sensibilitatea nu ne furnizează decît intuiții, iar intelectul, dimpotrivă, numai noțiuni. Cele două facultăți de bază pot fi considerate, firește, și din alt punct de vedere, și pot fi definite în alt mod: respectiv sensibilitatea ca facultate a *receptivității*[60], iar intelectul ca facultate a *spontaneității.*[61] Dar această modalitate de explicare nu este logică, ci *metafizică.* De obicei, sensibilitatea este numită și facultate *inferioară,* iar intelectul, dimpotrivă, facultate *superioară,* pe motivul că sensibilitatea oferă gîndirii materia primă, pe cînd intelectul dispune de această materie și o prezintă sub reguli sau noțiuni.

Pe distincția dintre cunoștințele *intuitive* și *discursive* sau între intuiții și noțiuni se bazează deosebirea dintre *perfecțiunea estetică* și *perfecțiunea logică* a cunoașterii.

O cunoștință poate să fie perfectă sau în raport cu legile sensibilității sau cu cele ale intelectului; în primul caz este perfectă *estetic,* în al doilea este perfectă *logic.* Deci perfecțiunea estetică este distinctă de cea logică; prima se referă la sensibilitate, a doua la intelect. Perfecțiunea logică a cunoașterii se bazează pe concordanța sa cu obiectul cunoașterii, deci pe legi universal *valabile,* și poate fi, așadar, apreciată după norme *a priori.* Perfecțiunea estetică constă în concordanța cunoașterii cu subiectul și se bazează pe sensibilitatea particulară a

omului. Prin urmare, perfecţiunea estetică nu are nici o lege obiectivă şi universal valabilă în raport cu care să poată fi apreciată a *priori* într-un mod universal valabil pentru orice fiinţă gînditoare în genere. Întrucît există totuşi şi legi generale ale sensibilităţii, care, deşi nu sînt obiective pentru orice fiinţă gînditoare în genere, ci subiective, avînd valabilitate pentru întreaga omenire, poate fi concepută şi o perfecţiune estetică care conţine temeiul unei satisfacţii subiective generale. Aceasta este *frumuseţea*, ceea ce place simţurilor în *intuiţie*, şi fiindcă legile intuiţiei sînt legi generale ale sensibilităţii, ea poate constitui obiectul unei satisfacţii generale.

Pe baza concordanţei cu legile generale ale sensibilităţii distingem ca specie *frumosul propriu-zis, independent*, a cărui esenţă constă în *forma simplă*, de *agreabil*, care place numai în senzaţie prin atracţie sau emoţie şi care, din această cauză, nu poate constitui decît motivul unei satisfacţii pur individuale.

Numai perfecţiunea estetică esenţială este comparabilă cu perfecţiunea logică şi poate fi pusă cel mai bine în legătură cu aceasta.

Considerată în acest sens, perfecţiunea estetică, referitoare la acest frumos esenţial, poate să fie avantajoasă pentru perfecţiunea logică. Din altă perspectivă însă ea îi este şi dezavantajoasă, respectiv atunci cînd vedem în perfecţiunea estetică numai frumosul *inesenţial, atractiv* sau *emotiv*, ceea ce place simţurilor în senzaţia simplă şi nu se referă doar la forma, ci şi la materia sensibilităţii. Căci atracţia şi emoţia pot deranja cel mai mult perfecţiunea logică în cunoştinţele şi judecăţile noastre.

Fără îndoială că, în genere, între perfecţiunea estetică şi perfecţiunea logică a cunoştinţelor noastre rămîne întotdeauna un fel de conflict, care nu poate fi înlăturat pe deplin. Intelectul vrea să fie instruit, sensibilitatea animată, intelectul vrea să cerceteze, sensibilitatea să simtă. Pentru a putea instrui, cunoştinţele trebuie să fie temeinice, pentru a fi, în acelaşi timp, atractive, ele trebuie să fie şi frumoase. Dacă o prelegere este frumoasă dar superficială, ea poate să placă numai sensibilităţii, nu şi intelectului, dacă este, dimpotrivă, profundă dar aridă, place numai intelectului, nu şi sensibilităţii.

C toate acestea, pentru a satisface trebuința naturii umane și în scopul popularizării cunoștințelor, trebuie să încercăm reunirea celor două perfecțiuni: să intenționăm perfecționarea estetică a cunoştinţelor apte pentru aceasta și popularizarea cunoștințelor scolastice, perfecte din punct de vedere logic. În străduința de a reuni în cunoștințele noastre perfecțiunea estetică cu cea logică nu trebuie să pierdem din vedere însă următoarele reguli: 1) că perfecțiunea logică trebuie să constituie baza celorlalte perfecţiun şi că, deci, ea nu poate fi subordonată total sau sacrificată pentru vreo alta; 2) că trebuie să urmărim în mod special perfecțiunea estetică *formală* — concordanța unei cunoştinţe cu legile intuiției —, căci frumosul esențial constă tocmai în posibilitatea de a se reuni cel mai bine cu perfecțiunea logică; 3) că trebuie să fim foarte circumspecți cu *atracția* și *emoția*, prin care acționează o cunoştinţă asupra senzației și îi menține interesul, căci, în felul acesta, atenţia poate fi uşor deplasată de la obiect la subiect, ceea ce determină o influență foarte dăunătoare pentru perfecțiunea logică a cunoașterii.

Pentru a face și mai evidente deosebirile esențiale care există între perfecțiunea logică și cea estetică a cunoașterii, nu numai în genere, ci și din alte puncte de vedere, particulare, le vom compara apelînd la cele patru momente principale — ale cantității, calității, relației și modalității, pe baza cărora ajungem la aprecierea perfecțiunii cunoașterii.

O cunoștință este perfectă 1) după cantitate, dacă este *generală;* 2) după calitate, dacă este *distinctă,* 3) după relație, dacă este *adevărată;* și, în fine, 4) după modalitate, dacă este *certă.*

Deci, considerată din aceste puncte de vedere, o cunoștință va fi logic perfectă după cantitate dacă are generalitate obiectivă (generalitatea noțiunii sau a regulii), — după calitate, dacă are distincție obiectivă (distincție în concept), — după relație, dacă are adevăr obiectiv, — în fine, după modalitate, dacă are certitudine obiectivă.

Acestor perfecțiuni logice le corespund, în raport cu cele patru momente principale, următoarele perfecţiuni estetice:

1) *generalitatea estetică.* — Ea constă în aplicabilitatea unei cunoştinţe la o mulţime de obiecte utilizate ca exemple, la care poate fi aplicată cunoştinţa respectivă, şi prin care aceasta devine în acelaşi timp utilizabilă în scopul popularizării.

2) *distincţia estetică.* — Aceasta este distincţia din intuiţie, în cadrul căreia, prin exemple, o noţiune gîndită abstract este expusă şi explicată in *concreto.*

3) *adevărul estetic.* — Este un adevăr pur subiectiv, care constă numai în concordanţa cunoaşterii cu subiectul şi legile aparenţei sensibile şi, prin urmare, nu reprezintă decît o aparenţă generală.

4) *certitudinea estetică.* — Aceasta se bazează pe ceea ce este necesar în conformitate cu mărturia simţurilor, adică ceea ce este confirmat prin senzaţie şi experienţă.

[3. **Raportul dintre cele două perfecţiuni**]

In cadrul perfecţiunilor amintite apar întotdeauna două elemente, care, în unitatea lor armonioasă, constituie perfecţiunea în genere, şi anume: *diversitatea* şi *unitatea.* La intelect unitatea rezidă în noţiune, la sensibilitate în intuiţie.

Simpla diversitate fără unitate nu ne poate mulţumi. Şi de aceea, dintre toate, adevărul este perfecţiunea de bază, căci el este temeiul unităţii prin intermediul raportării cunoştinţelor noastre la obiectul lor. Adevărul rămîne întotdeauna, chiar şi pentru perfecţiunea estetică, *conditio sine qua non,* cea mai importantă condiţie negativă, fără de care nimic nu poate să placă în genere gustului. Prin urmare, nimeni nu poate spera să progreseze în ştiinţele frumoase dacă n-a pus la baza cunoaşterii sale perfecţiunea logică. Referitor la astfel de cunoştinţe, caracterul şi abilitatea geniului[63] rezidă realmente în cea mai profundă armonizare posibilă a perfecţiunii logice şi a celei estetice în genere, ambele trebuind să fie instructive şi interesante în acelaşi timp.

VI. PERFECŢIUNEA LOGICĂ A CUNOAŞTERII DUPĂ CANTITATE

[1. Mărimea extensivă şi intensivă a cunoaşterii. Orizontul cunoaşterii: logic, estetic, practic]

Mărimea cunoaşterii poate fi considerată în două înţelesuri: fie ca mărime extensivă[64], fie ca mărime intensivă.[65] Prima se referă la *sfera* cunoaşterii şi constă, deci, în mulţimea şi diversitatea acesteia; a doua se referă la *conţinutul* ei, care priveşte *valabilitatea multiplă* sau importanţa logică şi fecunditatea unei cunoştinţe, întrucît este considerată ca bază a unor consecinţe multiple şi importante *(non multa, sed multum)*.

Pentru extinderea cunoştinţelor noastre sau pentru perfecţionarea lor din perspectiva mărimii extensive este bine să evaluăm măsura în care o cunoştinţă corespunde cu scopurile şi aptitudinile noastre. Această examinare se referă la determinarea *orizontului* cunoştinţelor noastre, prin care trebuie să înţelegem *proporţia dintre mărimea tuturor cunoştinţelor şi aptitudinile şi scopurile subiectului.*

Acest orizont poate fi determinat:

1) *logic*, din perspectiva facultăţilor sau a capacităţilor de cunoaştere raportate la *interesul intelectului.* În acest caz trebuie să apreciem: cît de profund putem pătrunde în cuprinsul cunoştinţelor noastre, cît de profund trebuie să înaintăm şi în ce măsură sînt utile din punct de vedere logic anumite cunoştinţe ca mijloace în vederea obţinerii unor cunoştinţe fundamentale, care constituie scopurile noastre;

2) *estetic, din perspectiva gustului*, raportat la *interesul sentimentului*. Cine îşi determină estetic orizontul, încearcă să orienteze ştiinţa după gustul publicului, adică s-o *popularizeze*, sau în genere să obţină numai cunoştinţe care pot fi comunicate oricui şi care pot produce plăcere şi interes chiar şi celor neinstruiţi;

3) *practic*, din perspectiva *utilității* raportată la interesul voinței. Fiind determinat în funcție de influența pe care o exercită o cunoștință asupra moralității noastre, orizontul practic este *pragmatic* și de cea mai mare importanță.

Orizontul cunoașterii se referă deci la aprecierea și determinarea a ceea ce omul *poate*, îi este *permis* și *ar trebui* să știe.

[2. Orizontul cunoaşterii: istoric-raţional; general-particular. Limitele orizontului. Utilitatea cunoştinţelor]

Orizontul cunoașterii determinat teoretic sau logic — şi numai despre acesta vom putea vorbi aici — poate fi tratat fie din punct de vedere *obiectiv*, fie *subiectiv*.

Raportat la *obiectele* cunoașterii, orizontul este sau *istoric* sau *rațional*. Primul este mai extins decît al doilea, fiind chiar nemăsurat de mare, căci cunoștințele noastre istorice n-au nici o limită. Orizontul rațional, dimpotrivă, poate fi delimitat. Putem stabili, de exemplu, asupra cărui tip de obiecte nu se pot aplica cunoștințele matematice. Și, în mod asemănător, în legătură cu cunoștințele filosofice ale rațiunii putem stabili pînă unde poate să meargă rațiunea *a priori* corect, fără nici o referință la experiență.

Raportat la *subiect*, orizontul este sau general şi absolut sau *particular* și *condiționat* (orizont *privat*).

Prin orizont absolut și general trebuie să înțelegem congruența limitelor cunoștințelor umane cu limitele întregii perfecțiuni umane în genere. Aici apare deci întrebarea: ce poate să cunoască în genere omul ca om?

Determinarea orizontului privat depinde de mulțimea condițiilor empirice şi a considerațiilor particulare, referitoare, de exemplu, la vîrstă, sex, stare socială, mod de viață și altele de acest gen. Fiecare clasă deosebită de oameni își are, deci, orizontul ei, în funcție de capacitățile speciale de cunoaștere, scopurile și punctele ei de vedere. Fiecare ins, pe măsura individualității capacităților și a punctelor sale de vedere, are propriul său orizont. În fine, ne putem imagina chiar și un orizont al

rațiunii sănătoase și un orizont al *științei*, care au nevoie și de *principii* pentru a determina *ceea ce putem și ceea ce nu putem ști.*

Ceea ce nu *putem* ști este *peste* orizontul nostru, ceea ce nu ne este *permis* să știm sau ceea ce *nu avem nevoie* să știm este în *afara* orizontului nostru. Ultima situație are însă numai o valabilitate *relativă* referitoare la un anumit scop privat, pentru a cărui realizare anumite cunoștințe nu numai că nu contribuie cu nimic, dar pot constitui chiar un obstacol. Cu toate acestea, nici o cunoștință nu este cu totul și în toate privințele nefolositoare și inutilă, chiar dacă nu-i putem recunoaște întotdeauna utilitatea. Prin urmare este la fel de prostesc pe cît de nedrept reproșul pe care îl aduc anumite persoane necultivate marilor oameni care lucrează cu multă strădanie în domeniul științelor: *la ce folosesc toate acestea?* Această întrebare nu trebuie să și-o pună niciodată cel care vrea să se ocupe cu științele. Dacă s-ar presupune că o știință n-ar putea să dea explicații decît asupra unui obiect posibil, ar fi deja suficient pentru a-i justifica utilitatea. Orice cunoștință logică perfectă are întotdeauna o utilitate posibilă, care, chiar dacă nu o știm încă, va fi probabil descoperită de către posteritate. Dacă în cultivarea științelor am fi urmărit întotdeauna să le măsurăm utilitatea numai pe baza profitului material, a foloaselor acestora, n-am fi avut nici aritmetică, nici geometrie. În afară de aceasta, intelectul nostru este astfel rînduit, încît găsește mai multă satisfacție în simpla cercetare decît în folosul care se trage de pe urma ei. Acest lucru a fost observat încă de *Platon.* Omul își simte în aceasta propria-i superioritate; simte ce înseamnă să ai intelect. Oamenii care nu simt acest lucru trebuie să invidieze animalele. Valoarea *intrinsecă* pe care o au cunoștințele prin perfecțiunea logică nu se compară cu valoarea lor *exterioară* — care rezidă în aplicare.

După cum nu ne este permis să știm ceea ce stă în *afara* orizontului nostru, căci în funcție de interesele noastre se dovedește a fi inutil, tot așa nu *ar trebui* să știm ceea ce stă *sub* orizontul nostru, căci ne este *dăunător.* Ambele situații trebuie înțelese numai în sens *relativ,* în nici un caz în sens absolut.

[3. Determinarea orizontului cunoştinţelor noastre]

În legătură cu extinderea și demarcarea cunoștințelor noastre recomandăm următoarele reguli:

1) orizontul nostru trebuie, desigur, determinat *din timp;* totuși el nu trebuie determinat înainte ca individul însuși să-l poată determina, ceea ce nu se petrece de obicei înainte de 20 de ani;

2) el nu trebuie schimbat cu ușurință și nici des (nu trebuie să trecem de la un orizont la altul);

3) să nu măsurăm orizontul altora după al nostru și să nu considerăm inutil ceea ce *nouă* nu ne foloseşte la nimic; ar fi temerară încercarea de a determina orizontul altora, căci nu le cunoaștem suficient nici capacitățile, nici intențiile;

4) să nu-l extindem și să nu-l restrîngem prea mult. Căci cine vrea să știe prea mult, nu știe la urmă nimic, și invers, cine crede că anumite lucruri în genere nu-l interesează se înșală adesea, ca, de exemplu, filosoful, cînd crede despre istorie că-i este inutilă.

Trebuie de asemenea să încercăm

5) să determinăm dinainte orizontul absolut al întregului neam omenesc (atît pentru trecut, cît și pentru viitor), și, de asemenea, în mod special,

6) să determinăm locul pe care îl ocupă știința noastră în orizontul întregii cunoașteri. La aceasta ne ajută *enciclopedia universală,* ca hartă universală *(mappemonde)* a științelor;

7) la determinarea orizontului nostru specific trebuie să cercetăm cu grijă: pentru care domeniu al cunoașterii avem mai multă înclinaţie și atracție; ce ne este mai mult sau mai puțin necesar pentru îndeplinirea anumitor obligații; ce este incompatibil cu obligațiile *necesare;* şi, în fine,

8) să încercăm întotdeauna ca mai degrabă să ne extindem decît să ne restrîngem orizontul.

În genere, în legătură cu extinderea cunoaşterii nu trebuie să ne îngrijoreze ceea ce l-a îngrijorat pe *d'Alembert.* Căci pe noi nu ne apasă greutatea cunoştinţelor

noastre, ci ne strînge volumul spațiului rezervat pentru acestea. Critica rațiunii, a istoriei și a scrierilor istorice; — un spirit universal care se dedică cunoștințelor omenești nu numai *en détail*, ci și *en gros*, va restrînge întotdeauna sfera fără a reduce conținutul. Numai zgura cade din metal, adaosul fără valoare, învelișul care i-a fost pînă atunci necesar. Odată cu extinderea istoriei naturale, a matematicii etc. au fost inventate metode noi care le-au simplificat pe cele vechi și au făcut inutilă mulțimea cărților. Pe inventarea unor astfel de metode și principii noi se bazează faptul că, fără să ne încărcăm memoria, putem noi înșine, cu ajutorul acestora, să descoperim ceea ce ne interesează. Prin urmare merită să fie considerat un geniu în istorie acela care o rezumă la idei ce pot rămîne pentru totdeauna.

[4. Neștiința: materială-formală; științifică-obișnuită. Ignoranța, abstracția, poliistoria, polymathia, pansophia, filologia, humaniora]

Perfecțiunea logică a cunoașterii din punctul de vedere al extensiunii sale se găsește în opoziție cu *neștiința*. O imperfecțiune *negativă* sau o imperfecțiune a *lipsei*, care, datorită limitelor intelectului, rămîne inseparabilă de cunoașterea noastră.

Neștiința poate fi considerată din punct de vedere *obiectiv* sau din punct de vedere *subiectiv*.

1) Din punct de vedere obiectiv, neștiința este sau materială sau *formală*. Prima constă într-o lipsă de cunoștințe istorice, cealaltă într-o lipsă de cunoștințe raționale. Nu trebuie să fim total ignoranți în nici un domeniu, dar ne putem limita, totuși, cunoștințele istorice, pentru a sta cu atît mai bine în cele raționale, sau invers.

2) În sens *subiectiv*, neștiința este sau erudită, *științifică*, sau *obișnuită*. Cine distinge limitele cunoașterii, deci hotarul de unde începe neștiința — filosoful, de exemplu, care recunoaște și demonstrează cît de puține lucruri putem ști despre structura aurului, din lipsă de date necesare pentru aceasta —, acela este neștiutor conform *măiestriei* sau erudiției. Dimpotrivă, cine este ne-

știutor fără să recunoască cauzele care determină limitele neștiinței și fără să-l intereseze acestea este neștiutor în mod obișnuit, nu în mod științific. Un asemenea ins nu va şti niciodată că nu ştie nimic. Căci nimeni nu-și poate reprezenta neștiința decît prin știință, la fel ca orbul, care nu-și poate reprezenta întunericul atîta timp cît nu vede.

Cunoaşterea neştiinţei noastre presupune, deci, știința și ne face în acelaşi timp modești, pe cînd necunoaşterea ei ne înfumurează. În acest sens, neștiința lui Socrate a fost lăudabilă; după propriile sale mărturii, a fost chiar o știință a neștiinței. Deci, celor care posedă foarte multe cunoștințe și totuşi sînt uimiți de mulțimea lucrurilor pe care nu le știu nu li se poate reproșa din această cauză că sînt neștiutori.

În genere, nu este *condamnabilă (inculpabilis)* neștiința despre obiecte a căror cunoaștere transcende orizontul nostru; ea poate fi chiar *permisă* (deși numai în sens relativ) din perspectiva aplicării speculative a facultăților noastre de cunoaștere, căci, în acest caz, deși obiectele nu se găsesc *deasupra* orizontului nostru, sînt totuși *în afara* lui. Neștiința este însă *detestabilă* dacă se referă la obiecte pe care trebuie să le cunoaștem și care sînt și ușor de cunoscut.

Există o diferență între a *nu ști* ceva și a *ignora* ceva, adică *a nu-i da atenție*. Este bine să ignorăm cît mai multe lucruri pe care nu e bine să le știm. Deosebită de ambele este *abstracția*. Facem abstracție de o cunoștință, dacă îi ignorăm aplicația. În felul acesta, cunoştința se obține *in abstracto* și poate fi considerată apoi mai ușor ca principiu în genere. Un asemenea mod de a face abstracție de ceea ce nu ne interesează este folositor și recomandabil.

Cei care sînt neștiutori din punct de vedere istoric sînt de obicei savanți din punctul de vedere al rațiunii.

Știința istorică fără limite determinate se numește *poliistorie;* ea înfumurează. Termenul corespunzător pentru cunoașterea rațională de același gen este *polymathia.*[66] Neavînd limite determinate, istorice sau raționale, pentru ambele științe este potrivită denumirea de *pansophie.*[67] De istorie ține și știința despre instrumentele

erudiției, — *filologia,* care se referă la cunoașterea cărților și a limbilor (literatură și lingvistică).

Simpla poliistorie este o erudiție *ciclopică,* căreia îi lipsește un ochi — ochiul filosofiei. Un ciclop matematician, istoric, naturalist, filolog și lingvist este un erudit mare în toate aceste științe, dar care consideră că este inutilă orice filosofie referitoare la acestea.

Așa-numitele *Humaniora* constituie acea parte a filologiei prin care se înțelege cunoașterea anticilor. Aceasta favorizează *unitatea științei și a gustului,* şlefuiește asperitățile și înlesnește comunicabilitatea și urbanitatea, constituentele umanității.

Humaniora[68] se referă deci la inițierea în ceea ce este util pentru cultivarea gustului pe măsura modelului antic. Dintre acestea sînt, de exemplu, elocvența, poezia, lectura autorilor clasici etc. Toate aceste cunoștințe umanistice pot fi considerate părți *practice* ale filologiei, destinate formării gustului. Trebuie să distingem însă filologul simplu de umanist, căci aceștia se deosebesc prin faptul că unul cercetează la antici instrumentele *erudiției,* pe cînd celălalt, dimpotrivă, instrumentele *formării gustului.*

Beletristul sau *bel esprit* este un umanist corespunzător exigențelor contemporane în limbile vii. El nu este, deci, un savant — căci numai *limbile* moarte sînt astăzi limbi savante — ci un simplu diletant al cunoașterii gustului făcînd apel la *modă,* nu la antici. L-am putea numi un imitator al umaniștilor. Poliistoricul ca filolog trebuie să fie *lingvist* și *literat,* iar ca umanist trebuie să fie un *clasic* și un interpret al clasicilor. Ca filolog el este *cultivat,* ca umanist este civilizat.

[5. Pedanteria, galanteria, temeinicia și popularitatea]

Din perspectiva științelor există două feluri de alterări ale gustului predominant: *pedanteria* și *galanteria.* Prima rezervă științele numai pentru școală și le restrînge astfel în privința *aplicării;* cealaltă le rezervă numai pentru societate sau pentru lume, și le restrînge astfel în privința *conținutului.*

Pedantul poate fi considerat în genere sau ca savant, opus omului de lume — este vorba de savantul înfumurat, fără experiența vieții, adică fără cunoașterea modalității de a împărtăși cuiva propria sa știință —, sau ca om de talent, dar numai în aspectele *formale*, fără referință la esență și scopuri. În ultima accepție este un *chițibușar*, mărginit cu privire la miezul lucrurilor, referindu-se numai la învelișul lor exterior. El reprezintă copia nereușită sau *caricatura* spiritului *metodic*. Pedanteria poate fi numită, deci, și meticulozitate meditativă și precizie zadarnică în formalități (micrologie). Un astfel de formalism scolastic în afara școlii apare nu numai la savanți și în legătură cu lucruri savante, ci și la alte profesii și legat de alte lucruri. *Ceremonialul* de la curțile nobiliare și din înalta societate nu este altcev< decît o goană după formalități și tipicuri. În armată, deși pare la fel, situația este alta. Dar în discuții, în îmbrăcăminte, la servirea mesei, în religie domnește adesea multă pedanterie.

Precizia adecvată în cadrul formalităților este *temeinicia* (perfecțiunea metodică, scolastică). Pedanteria este deci o temeinicie *afectată*, ca și galanteria, ca o simplă curtezană care caută ovațiile gustului, nu este nimic altceva decît o popularitate afectată. Căci galanteria constă numai în strădania zadarnică de a-și face cititorul binevoitor, de a nu-l ofensa cu vreun cuvînt dificil.

Pentru evitarea pedanteriei nu este suficientă perfecționarea cunoștințelor din cadrul științelor înseși, ci și din perspectiva aplicării acestora. Deci numai savantul autentic se poate elibera de pedanterie, aceasta fiind întotdeauna caracteristica unei minți mărginite.

În strădania de a oferi cunoștințelor noastre perfecțiunea temeiniciei scolastice și în același timp popularitatea, fără să cădem în greșeala amintită, a unei temeinicii sau a unei popularități afectate, trebuie să ne preocupe înainte de toate perfecțiunea scolastică a cunoștințelor noastre — forma metodică a temeiniciei — și apoi trebuie să ne îngrijim de modul în care popularizăm metodic în școală cunoștințele învățate, adică le facem accesibile și în genere comunicabile altora, fără să aducem prejudicii temeiniciei datorită popularității. Căci pentru perfecțiunea populară, pentru a plăcea publicului,

nu trebuie să sacrificăm perfecțiunea scolastică, fără de care orice știință se transformă în joacă și cochetărie. Dar pentru a ne însuși popularitatea autentică trebuie să-i citim pe antici, de exemplu scrierile filosofice ale lui Cicero, poeții Horațiu, Virgiliu etc.; iar dintre cei noi pe Hume, Shaftesbury ș.a. — bărbați care au avut toți multe legături sociale cu lumea rafinată, condiție indispensabilă pentru a putea fi popular. Căci popularitatea autentică necesită multe cunoștințe practice despre lume și oameni, cunoștințe despre conceptele, gusturile și năzuințele oamenilor, pe care trebuie să le avem permanent în vedere la orice expunere și chiar la alegerea expresiilor convenabile, corespunzătoare popularității. O asemenea bunăvoință (condescendență) pentru puterea de înțelegere a publicului și pentru expresiile obișnuite, fără a pune în umbră perfecțiunea scolastică, ci adaptînd doar exprimarea gîndurilor, astfel încît *eșafodajul* — ceea ce este *metodic* și *tehnic* în orice perfecțiune — nu poate fi observat (așa cum se trag linii cu creionul, pe care se scrie și care sînt apoi șterse) — această perfecțiune autentic populară a cunoașterii este o calitate distinsă și rară, care dovedește multă pricepere în știință. Ea are, în afară de multe alte merite, și pe acela de a putea oferi o dovadă despre priceperea deplină a unui anumit lucr . Căci simpla examinare scolastică a unei cunoștințe lasă încă în dubiu dacă aceasta nu este cumva unilaterală și dacă cunoștința însăși are sau nu o valoare recunoscută de toți oamenii. Școala are prejudecățile ei, ca și inteligența comună. În această privință, ele se corectează reciproc. Este important, deci, ca examinarea unei cunoștințe să fie făcută de către un om a cărui inteligență nu depinde de nici o școală.

Această perfecțiune a cunoașterii, care îi permite o comunicare ușoară și generală, ar putea fi numită și *extensiune exterioară* sau mărime extensivă a unei cunoștințe, căci este răspîndită *în afară* printre mulți oameni.

[6. Arhitectonica științelor]

Existînd atît de multe cunoștințe și atît de diverse, este indicat să facem un plan de ordonare a științelor, astfel încît acestea să corespundă în cea mai mare măsură

cu scopurile noastre şi să contribuie la promovarea lor. Toate cunoştinţele se găsesc unele faţă de celelalte într-o înlănţuire naturală. Dacă pierdem din vedere, în strădiunţa de extindere a cunoştinţelor, această conexiune, atunci, din toată mulţimea cunoştinţelor, nu va rămîne decît o simplă *rapsodie*. Dacă ne propunem însă ca scop o ştiinţă principală şi considerăm că toate celelalte cunoştinţe sînt numai mijloace pentru obţinerea acesteia, atunci impunem cunoştinţelor noastre un anumit caracter sistematic. Şi pentru a proceda la extinderea cunoştinţelor noastre după un astfel de plan bine ordonat şi corespunzător scopului nostru, trebuie să încercăm, deci, să surprindem conexiunea reciprocă a cunoştinţelor. Spre aceasta ne călăuzeşte *arhitectonica*[69] ştiinţelor, care reprezintă un *sistem corespunzător ideilor*, în care *ştiinţele sînt tratate în funcţie de afinităţile lor şi de legătura lor* sistematică într-un *ansamblu de cunoştinţe care interesează umanitatea.*

[7. Mărimea intensivă a cunoaşterii. Importanţa practică, dificultatea, subtilitatea]

In ce priveşte însă mărimea *intensivă* a cunoaşterii, adică a conţinutului ei sau a valabilităţii sale multiple şi a importanţei, care diferă esenţialmente, cum am remarcat deja, de mărimea extensivă, de simpla sa *detaliere*, vom face numai următoarele observaţii:

1) O cunoştinţă care se referă la *mărime*, adică întregul în aplicarea intelectului, trebuie deosebită de *subtilitatea în detalii* (micrologie).

2) Trebuie să considerăm că sînt *importante din punct de vedere logic* toate cunoştinţele care favorizează perfecţiunea logică *după formă*, de exemplu orice propoziţie matematică, orice lege a naturii înţeleasă distinct, orice explicaţie filosofică corectă. Importanţa *practică* nu poate fi *prevăzută*, ea poate fi doar *scontată*.

3) Importanţa nu trebuie identificată cu *dificultatea*. O cunoştinţă poate să fie dificilă fără a fi importantă şi invers. Deci dificultatea nu decide nici valoarea şi nici importanţa unei cunoştinţe. Acestea depind de mărimea

şi mulţimea consecinţelor. Cu cît o cunoştinţă are mai multe consecinţe şi mai importante, cu cît are mai multe aplicaţii, cu atît este mai importantă. O cunoştinţă fără consecinţe importante este o *subtilitate*, cum era, de exemplu, filosofia scolastică.

VII. PERFECŢIUNEA LOGICA A CUNOAŞTERII DUPĂ RELAŢIE

[1. Adevărul. Criteriul material şi criteriul formal. Principiul contradicţiei. Principiul raţiunii suficiente: modus tollens, modus ponens. Principiul terţului exclus]

O perfecţiune superioară a cunoaşterii, şi chiar condiţia esenţială şi indispensabilă a oricărei perfecţiuni, o constituie *adevărul*.[79] Se consideră că adevărul constă în concordanţa cunoaşterii cu obiectul. Pe baza acestei simple explicaţii verbale, cunoştinţa mea, pentru a fi adevărată, trebuie să corespundă cu obiectul. Or, eu pot compara obiectul cu cunoştinţa mea numai *pentru faptul că îl cunosc*. Cunoştinţa mea ar trebui deci să se confirme singură, ceea ce însă nu este suficient pentru adevăr. Căci, obiectul fiind în afara mea, iar cunoştinţa în mine, eu nu pot aprecia totuşi niciodată altceva decît concordanţa dintre cunoştinţa mea despre obiect cu ea însăşi. Un asemenea cerc în definiţie era numit de către antici *dialelă*. Şi realmente această greşeală le-a fost reproşată întotdeauna logicienilor de către sceptici. Ei remarcau că această definiţie a adevărului seamănă cu situaţia în care cineva, vrînd să facă o depoziţie la tribunal, invocă un martor pe care nu-l cunoaşte nimeni. El ar vrea totuşi să se facă crezut pe baza afirmaţiei că martorul acela ar fi un om cinstit. Reproşul era într-adevăr întemeiat, dar soluţia problemei amintite rămîne cu totul imposibilă pentru întreaga omenire.

Întrebarea care se pune aici este dacă există şi în ce măsură există un criteriu al adevărului care să fie cert, universal şi aplicabil. Căci aceasta ar trebui să fie semnificaţia întrebării: *ce* este adevărul?

Pentru a putea răspunde la această întrebare importantă ar trebui să distingem corect în cadrul cunoașterii noastre ceea ce ține de *materia* acesteia și se raportează la *obiect,* de ceea ce ține de *forma pură,* aceasta referindu-se la condiția fără de care o cunoștință n-ar mai fi în genere cunoștință. Avînd în vedere această deosebire dintre aspectul *obiectiv, material* și cel *subiectiv, formal* din cunoașterea noastră, întrebarea precedentă se divide deci in două probleme aparte:

1) Există un criteriu al adevărului universal și material? și

2) Există un criteriu al adevărului universal și formal?

Un criteriu universal și material al adevărului nu este posibil; — el este contradictoriu în sine însuși. Căci, în calitate de criteriu universal, valabil realmente pentru toate obiectele, el ar trebui să facă abstracție completă de toate deosebirile dintre aceste obiecte și totuși să funcționeze în același timp ca criteriu material tocmai pe baza acestor deosebiri. Aceasta, pentru a putea stabili dacă o cunoștință corespunde exact cu acel obiect la care se referă și nu cu un obiect oarecare în genere — situație în care nu s-ar spune propriu-zis nimic. Căci adevărul material trebuie să constea în concordanța unei cunoștințe cu acest obiect determinat la care se referă, întrucît o cunoștință care este adevărată în raport cu un obiect poate să fie falsă în raport cu alt obiect. Este deci absurdă pretenția la un criteriu universal și material al adevărului care, în același timp, să facă și să nu facă abstracție de toate deosebirile dintre obiecte.

În legătură cu problema unui criteriu *universal formal* al adevărului, soluția este mai ușoară, căci se poate proce în mod analog. Adevărul *formal* constă pur și simplu în concordanța cunoștinței cu ea însăși, făcînd abstracție totală de orice obiecte și de toate deosebirile dintre ele. Iar criteriile universale formale ale adevărului sînt tocmai notele logice universale ale concordanței cunoașterii cu ea însăși; sau — ceea ce reprezintă același lucru — cu legile universale ale intelectului și ale rațiunii.

Aceste criterii formale, universale, nu sînt, ce-i drept, suficiente pentru adevărul obiectiv, dar sînt, totuşi, considerate *conditio sine qua non* a acestuia.

Căci înaintea întrebării dacă cunoştinţa concordă cu obiectul, trebuie pusă întrebarea dacă ea concordă cu sine însăşi (din perspectiva formei). Şi aceasta este obiectul logicii.

Criteriile formale ale adevărului în logică sînt
1) principiul contradicţiei şi
2) principiul raţiunii suficiente.

Prin intermediul primului criteriu determinăm *posibilitateta logică*, prin ultimul *realitatea logică* a unei cunoştinţe.

Adevărul logic al unei cunoştinţe necesită:

În primul rînd: ca această cunoştinţă să fie logic posibilă, respectiv să *nu se contrazică*. Însă această caracteristică a adevărului logic *intern* este numai *negativă;* căci o cunoştinţă care se contrazice este într-adevăr falsă, dar dacă nu se contrazice, nu este întotdeauna adevărată.

In al doilea rînd: să fie *logic întemeiată,* adică a) să aibă antecedenţi şi b) să nu aibă consecvenţi falşi.[71]

Acest al doilea criteriu a adevărului *exterior* sau al raţionabilităţii cunoştinţei, care se referă la legătura logică a unei cunoştinţe cu antecedenţii şi consecvenţii, este *pozitiv.* În legătură cu acestea sînt valabile următoarele reguli:

1) Din *adevărul consecventului* se poate conchide *adevărul* cunoştinţei *ca antecedent,* dar numai în mod *negativ:* dacă dintr-o cunoştinţă decurge un consecvent fals, atunci cunoştinţa însăşi este falsă. Căci dacă antecedentul ar fi adevărat, atunci şi consecventul ar trebui să fie adevărat, căci consecventul este determinat prin antecedent.

Invers însă nu se poate conchide, respectiv că „dacă dintr-o cunoştinţă nu decurge nici un consecvent fals, atunci ea este adevărată", căci dintr-un antecedent fals putem trage consecvenţi adevăraţi.

2) *Dacă toţi consecvenţii unei cunoştinţe sînt adevăraţi, atunci şi cunoştinţa este adevărată.* Căci dacă ar fi ceva fals în cunoştinţa respectivă, atunci ar trebui să aibă loc şi un consecvent fals.

De la consecvent putem conchide, într-adevăr, la un antecedent, dar fără să putem determina acest antecedent. Numai din ansamblul tuturor consecvenților se poate conchide la un *antecedent determinat*, care ar fi cel adevărat.

Primul mod de raționare, după care consecventul poate fi numai un criteriu suficient *negativ* și *indirect* al adevărului unei cunoștințe, se numește în logică modul *apagogic*[72] *(modus tollens)*.

Acest procedeu, care se aplică frecvent în geometrie, are avantajul că, pentru a demonstra falsitatea unei cunoștințe, este suficient să deduc din ea un singur consecvent fals. Pentru a demonstra că pămîntul nu este plat, fără să invoc antecedenți pozitivi și direcți, pot conchide apagogic și indirect; dacă pămîntul ar fi plat, atunci steaua polară ar trebui să fie întotdeauna la aceeași înălțime; cum acest lucru nu se petrece, urmează că el nu este plat.

În cazul celuilalt, al modului de raționare *pozitiv* și *direct (modus ponens)* apare dificultatea că ansamblul consecvenților nu poate fi cunoscut apodictic[73], și deci că printr-un asemenea mod de raționare nu se poate ajunge decît la cunoștințe al căror adevăr este probabil și *ipotetic* (ipoteze), conform presupoziției că acolo unde sînt mulți consecvenți adevărați, s-ar putea ca și toți ceilalți să fie adevărați.

Am putea stabili, deci, trei principii în calitate de criterii universale, pur formale sau logice ale adevărului; acestea sînt:

1) Principiul contradicției și al identității *(principium contradictionis et identitatis)*, prin care se determină posibilitatea internă a unei cunoștințe pentru judecățile *problematice*.

2) Principiul rațiunii suficiente *(principium rationis sufficientis)*, pe care se bazează *realitatea (logică)* a unei cunoștințe; — faptul că ar fi fundamentată ca materie pentru judecățile *asertorice*[74]

3) Principiul terțului exclus *(principium exclusi medii inter duo contradictoria)*, pe care se bazează necesitatea

(logică) a unei cunoștințe; — faptul că noi ar trebui să judecăm așa și nu altfel, respectiv faptul că ar fi fals contrariul — acesta este principiul judecăților *apodictice*.[75]

[2. Falsitatea şi eroarea. Originea erorii: aparenţa, ignoranţa]

Contrariul adevărului este *falsitatea*, care, considerată drept adevăr, se numește *eroare*. O judecată eronată — căci eroarea, ca și adevărul, apare numai în judecată — este aceea care înlocuiește adevărul cu aparența adevărului.

Este ușor de înțeles *cum de este posibil adevărul*, căci aici intelectul acționează după legile lui esențiale. *Cum este însă posibilă eroarea în înțelesul formal al cuvîntului*, adică *forma gîndirii contrară intelectului*, acest lucru este greu de conceput, tot așa cum în genere nu este de înțeles cum poate fi lipsită o facultate de propriile sale legi esențiale. Justificarea erorii nu poate fi căutată deci în intelectul însuși și nici în legile sale esențiale și, cu atît mai puțin, în limitele intelectului, în care rezidă într-adevăr cauza neștiinței, dar nu a erorii. Dacă nu am avea nici o altă facultate de cunoaștere decît intelectul, atunci n-am greși niciodată. Dar, în afară de intelect, mai dispunem de încă o sursă indispensabilă a cunoașterii. Aceasta este *sensibilitatea*, care ne furnizează materia gîndirii și acționează în plus după alte legi decît intelectul. Din sensibilitate, considerată în și pentru sine, nu poate să provină însă eroarea, căci simțurile nu judecă de loc.

Originea oricărei erori ar trebui să fie deci căutată numai în *influența neobservată a sensibilității asupra intelectului* sau, mai precis, asupra *judecății*. Această influență ne permite deci să considerăm cauzele pur *subiective* drept cauze *obiective* și, prin urmare, să înlocuim *adevărul însuși* cu *simpla aparență a adevărului*. Căci tocmai în aceasta constă esența aparenței, care trebuie deci înțeleasă drept o cauză a faptului că o cunoștință falsă poate fi socotită adevărată.

Ceea ce face posibilă eroarea este deci *aparența*, pe baza căreia se confundă în judecăți ceea ce este pur *subiectiv* cu ceea ce este *obiectiv*.

Intr-un anumit sens, și intelectul poate fi considerat răspunzător de erori, căci, din lipsă de atenție cuvenită la acea influență a sensibilității, se lasă derutat de aparența care se naște din aceasta, considerînd drept obiective cauzele pur subiective de determinare ale judecății sau admițînd ca adevărat după legile sale proprii ceea ce este adevărat numai după legile sensibilității.

Prin urmare, numai vina neștiinței constă în limitele intelectului; vina erorii trebuie să ne-o imputăm nouă înșine. Natura ne-a lipsit, într-adevăr, de multe cunoștințe, ea ne-a lăsat asupra multor lucruri într-o ignoranță iremediabilă; eroarea însă nu poate fi trecută pe seama ei. Ceea ce ne conduce spre eroare este propria noastră tendință de a judeca și de a decide și acolo unde, din cauza limitării noastre, nu sîntem capabili să judecăm și să decidem.

[3. Erori parțiale. Cunoașterea vagă. Subtilitatea]

Insă toate erorile, în care poate să cadă intelectul uman, sînt numai *parțiale*, și în orce judecată eronată trebuie să fie și ceva adevăr. Căci o eroare *totală* ar fi o contradicție absolută față de legile intelectului și ale rațiunii. În ce mod ar putea să apară ea ca atare din intelect și, fiindcă este totuși o judecată, să fie considerată ca un produs al intelectului?

Din perspectiva adevărului și a eronatului în cunoașterea noastră, distingem o cunoaștere *exactă* și una vagă. Cunoașterea este *exactă* dacă este conformă cu obiectul ei, sau dacă nu are loc nici o eroare față de acest obiect; — este *vagă*, dacă poate fi eronată în acest sens, fără să fie chiar opusă intenției noastre.

Această distincție se referă la determinarea mai *extinsă* sau mai *restrînsă* a cunoașterii noastre *(cognitio late vel stricte determinata)*. — Uneori este necesar ca la început o cunoștință să fie determinată într-o sferă mai extinsă *(late determinare)*, în special în domenii istorice.

În cadrul cunoştinţelor raţionale însă totul trebuie să fie exact *(stricte)* determinat. Cînd *determinarea* este *extinsă* se spune că o cunoştinţă este determinată *praeter propter.*[76] Depinde de intenţia cunoştinţei dacă ea trebuie să fie exact sau vag determinată. Determinarea extinsă lasă întotdeauna loc şi pentru eroare, care poate să aibă însă limitele sale determinate. Eroarea apare în special atunci cînd în locul unei determinări stricte este adoptată una extinsă, de exemplu în materie de moralitate, unde totul trebuie să fie strict determinat. Cei care nu fac acest lucru sînt numiţi de către englezi *latitudinari.*

Pornind de la exactitate, ca perfecţiune obiectivă a cunoaşterii — căci în acest caz cunoaşterea trebuie să coincidă pe deplin cu obiectul —, putem distinge în plus *subtilitatea*. Ea reprezintă o perfecţiune *subiectivă* a cunoaşterii.

O cunoştinţă despre un lucru este subtilă, dacă se descoperă în aceasta ceea ce scapă de obicei din atenţia altora. Ea necesită deci o atenţie sporită şi un mai mare efort al inteligenţei.

Mulţi blamează orice subtilitate, fiind în realitate incapabili de a o obţine. Dar aceasta în sine face întotdeauna cinste intelectului şi este chiar valoroasă şi necesară, dacă se aplică la un obiect demn de a fi observat. — Dacă am putea să atingem însă acelaşi scop cu o atenţie şi un efort obişnuit al intelectului, dar am folosi, totuşi, mijloace suplimentare, am face o risipă inutilă şi am cădea în subtilităţi, care sînt într-adevăr grele, dar nu folosesc l nimic *(nugae difficiles).* —

După cum *vagul* se opune exactului, tot astfel *grosierul* se opune *subtilului.*

[4. Descoperirea aparenţei. Absurditatea]

Din natura erorii, în noţiunea căreia, după cum am observat, este conţinută ca notă esenţială, în afară de falsitate, şi aparenţa adevărului, rezultă pentru adevărul cunoştinţelor noastre următoarea regulă importantă:

Pentru a evita erorile — şi nici o eroare nu este *inevitabilă* cel puţin în mod absolut sau de-a dreptul, deşi poate *fi relativ* inevitabilă în cazurile cînd sîntem nevoiţi să judecăm chiar cu riscul de a greşi — deci pentru a

evita erorile, t buie să le descoperim și să le explicăm sursa, respectiv aparența. Dar acest lucru nu l-au făcut decît puțini filosofi. Ei au încercat doar să respingă erorile însele, fără să indice aparența din care provin. Insă descoperirea și soluționarea aparenței este de mai mare folos pentru adevăr decît respingerea directă a erorilor în sine, prin care nu poate fi blocată și nici prevenită sursa lor; căci, în alte cazuri, aceeași aparență, fiindcă nu o cunoaștem, ne conduce din nou la erori. Căci, chiar dacă sîntem convinși că am greșit, ne rămîne totuși, in cazul cînd aparența însăși, care stă la baza erorii noastre, nu a fost respinsă, încă un rest de *scrupule*, oricît de slabă ar fi justificarea pe care le-o putem da.

În plus, prin explicarea aparenței i se face un fel de dreptate și celui care greșește. Căci nimeni nu va admite că s-a înșelat fără o anumită aparență de adevăr, care ar putea să înșele și pe cineva mai perspicace, căci în acest caz se apelează la motive subiective.

O eroare în care aparența este evidentă și pentru intelectul comun *(sensus comunis)* se numește *absurditate*. Reproșul absurdității este întotdeauna un defect personal, care trebuie evitat, in special prin respingerea erorilor.

Căci pentru acela care susține o absurditate, aparența care stă la baza acestei falsități evidente nu este evidentă. Trebuie început prin a-i face evidentă această apariție. Dacă persistă, atunci este desigur un om absurd; iar în această situație nu mai este nimic de făcut. El a devenit prin aceasta incapabil și nedemn de alte corectări și respingeri. Căci unei persoane absurde nu i se poate *demonstra* propriu-zis nimic, orice argument ar fi în acest caz zadarnic. Cînd se demonstrează absurditatea nu mai este vorba de oameni absurzi, ci de persoane inteligente. Însă, în acest caz, dezvăluirea absurdității *(deductio ad absurdum)* nu mai este necesară.

O eroare căreia nu-i poate folosi nimic drept scuză, *nici măcar* aparența, poate fi numită și *inepție;* iar *grosieră* —, o eroare a cărei neștiință rezidă în cunoașterea obișnuită sau încălcarea atenției comune.

Greșeala *în principii* este mai gravă decît *în aplicarea* e L

[5. Aprecierea exterioară a adevărului]

O notă *exterioară* sau o probă *exterioară* a adevărului constă în compararea propriilor noastre judecăți cu ale altora, căci subiectivul nu poate să participe în același mod la toți ceilalți, prin urmare aparența poate fi astfel explicată. *Incompatibilitatea* judecății celorlalți cu a noastră trebuie considerată deci ca o notă exterioară a erorii și ca un îndemn la cercetarea procedeelor noastre de judecare, dar fără a le respinge neapărat din această cauză. Căci este posibil să avem totuși dreptate *în fapt* și să greșim numai în manieră, adică în *modul de exprimare.*

Intelectul uman comun *(sensus communis)* este chiar în sine o piatră de încercare pentru descoperirea erorii în aplicarea *tehnică* a intelectului. Aplicarea intelectului omun ca probă pentru aprecierea utilizării corecte a intelectului speculativ înseamnă orientarea în gîndire sau în aplicarea speculativă a intelectului[77] prin intermediul intelectului comun.

[6. Reguli pentru evitarea erorii]

Regulile generale și condițiile pentru evitarea erorii în genere sînt: 1) a gîndi prin sine, 2) a gîndi în locul altuia, și 3) a gîndi întotdeauna în concordanță cu tine însuți. Maxima gîndirii prin sine poate fi numită *lămuritoare;* maxima transpunerii în altă perspectivă de gîndire poate fi numită *extensivă;* iar maxima gîndirii permanente în concordanță cu tine însuți poate fi numită *consecventă* sau *arta de a gîndi coerent.*

VIII. PERFECȚIUNEA LOGICĂ A CUNOAȘTERII DUPA CALITATE

[1. Noțiunea de notă]

Din perspectiva intelectului, cunoașterea umană este *discursivă;* adică se produce prin reprezentări, care pun la baz cunoașterii ceea ce este comun mai multor obiecte, deci prin intermediul *notelor,* ca atare. Cunoaștem, în

consecință, obiectele nu r fi *prin note;* ceea ce inseamnă *recunoaștere,* care, la rîndul ei, provine din *cunoaștere.*

O notă este ceea ce constituie în raport cu obiectul o parte a cunoașterii acestuia; sau — ceea ce este același lucru — *o reprezentare parțială, în măsura în care este considerată ca fundament al cunoașterii întregii reprezentări.* Toate noțiunile noastre sînt deci note și orice *gîndire* este o reprezentare prin note.

Orice notă poate fi tratată din două perspective:

În primul rînd, ca reprezentare în sine însăși;

În al doilea rînd, ca aparținînd, în calitate de noțiune parțială, întregii reprezentări a unui obiect și, prin aceasta, ca fundament al cunoașterii acestui obiect.

Toate notele, considerate ca fundamente ale cunoașterii, sînt aplicate *în două modalități,* una *internă* și alta *externă.* Aplicarea internă constă în *derivarea* efectuată în vederea cunoașterii lucrului însuși prin note, ca fundamente ale cunoașterii lui. Aplicarea externă constă în *comparație,* respectiv în posibilitatea de a compara un obiect cu celelalte prin note, după regulile *identității* și ale *diversității.*

[2. Clasificarea notelor]

Între note există o mulțime de diferențe specifice. Prin intermediul acestora notele pot fi clasificate astfel:

1) Note analitice sau note *sintetice.* — Primele sînt noțiuni parțiale ale noțiunii mele *reale* (pe care le gîndesc deja în aceasta), celelalte, dimpotrivă, sînt noțiuni parțiale ale noțiunii totale, care este *doar posibilă* (deci care ar trebui să se constituie mai întîi printr-o sinteză a mai multor părți). — *Primele* sînt toate *noțiuni ale rațiunii,* ultimele ar putea fi *noțiuni ale experienței.*

2) *Coordonate* sau subordonate. — Această împărțire a notelor presupune ordonarea lor una după alta sau una sub alta.

Notele sînt *coordonate,* dacă fiecare dintre ele este reprezentată ca notă nemijlocită a lucrului; iar subordo*nate,* dacă o notă este reprezentată față de un obiect numai prin intermediul altor note. — Legătura notelor coordonate în întregul noțiunii se numește *agregat;* legătura notelor subordonate *serie.* Agregarea notelor coor-

donate constituie totalitatea noțiunii, care însă, avînd în vedere noțiunea empirică sintetică, nu poate fi niciodată desăvîrșită, ci seamănă cu o linie dreaptă *nelimitată.*

Seria notelor subordonate se blochează *a parte ante* sau din perspectiva principiilor, de noțiuni neanalizabile, care, din cauza simplității lor, nu pot fi divizate în continuare; *a parte post* sau avînd în vedere consecvențele, seria este, dimpotrivă, *infinită, căci avem, într-adevăr, un gen suprem, dar nu avem nici o specie ultimă.*

Odată cu sinteza oricărei noțiuni noi, în agregarea notelor coordonate crește și *distincția extensivă* sau *desfășurată;* după cum crește și *distincția intensivă* sau *adîncită,* odată cu analiza continuă a noțiunii în seria notelor subordonate. Acest ultim tip de distincție, servind în mod necesar la *profunzimea* și *coerența* cunoașterii, este, mai ales din această cauză, o problemă principală a filosofiei şi este pusă, în special în cercetările metafizice, la cea mai mare cinste.

3) Note *afirmative* sau *negative.* — Prin primele cunoaștem ce este obiectul; prin ultimele ceea ce nu este.

Notele negative servesc pentru a ne feri de erori. Deci ele nu sînt necesare acolo unde este *imposibil să ne înșelăm*, ci sînt necesare și de importanță numai în acele cazuri în care ne îndepărtează de la o eroare importantă, în care am putea nimeri cu ușurință. Astfel, cînd este vorba de noțiunea unei ființe ca *Dumnezeu,* atunci notele negative sînt foarte necesare și importante.

Prin notele afirmative vrem deci să *înțelegem* ceva; prin cele negative — în care pot fi transformate toate notele — vrem doar să nu *înțelegem* greşit sau să nu ne *înșelăm* asupra unui lucru, chiar dacă nu putem ști nimic despre el.

4) Note *importante* și *fecunde* sau goale şi neînportante. —

O notă este importantă și fecundă dacă reprezintă cauza cunoaşterii unor consecințe mari și numeroase; referitoare, *pe de* o *parte,* la aplicarea ei internă, — în derivare — suficientă pentru a putea obține pe această cale foarte multe cunoştințe despre lucrul însuşi; *pe* de *altă parte,* referitoare la aplicarea sa externă — prin comparaţie —, aceasta servind atît la cunoaşterea *ase-*

mănării unui lucru cu multe altele, cît și a deosebirii acestuia de celelalte.

În rest, trebuie să distingem aici importanța și fecunditatea *logică* de cea *practică* — *utilitatea* de *uzabilitate*.

5) Note *suficiente* și *necesare* sau *insuficiente* și *accidentale*. — O notă este *suficientă*, dacă ea ajunge pentru a deosebi oricînd obiectul de toate celelalte; în caz contrar este insuficientă, ca, de exemplu, nota lătratului la cîine. — Dar suficiența notelor, ca și importanța lor, poate fi determinată numai într-un sens relativ, în legătură cu scopurile pe care le urmărim printr-o cunoștință. În fine, sînt *necesare* acele note care trebuie să apară întotdeauna odată cu lucrul prezentat. Astfel de note sînt numite și *esențiale* și sînt opuse celor *neesențiale* și *accidentale*, care pot fi separate de noțiunea obiectului. Între notele necesare există însă încă o deosebire. — *Unele* dintre acestea îi revin obiectului i calitate de cauze ale altor note ale unuia și aceluiași lucru; *altele*, dimpotrivă, numai în calitate de *consecințe* ale altor note.

Primele sînt note *primitive* și *constitutive (constitutiva, essentialia in sensu strictissimo)*; celelalte se numesc *atribute (consectaria, rationata)* și aparțin, într-adevăr, și esenței obiectului, dar numai în măsura în care trebuie să fie derivate mai întîi din părțile sale esențiale, ca, de exemplu, în noțiunea triunghiului, cele trei unghiuri din cele trei drepte.

Notele *neesențiale* sînt la rîndul lor de două feluri: ele privesc fie determinații *interne* ale unui obiect *(modi)*, fie relațiile externe ale acestora *(relationes)*. Astfel, nota *erudiției* desemnează o determinare internă a omului; a fi *stăpîn* sau *sclav* — numai o relație externă a acestora.

[3. Esența logică a obiectului]

Ansamblul tuturor părților esențiale ale unui obiect sau suficiența notelor acestuia în conformitate cu coordonarea sau subordonarea constituie *esența* acestuia *(complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; sive complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium)*.

În această definiție însă nu trebuie să înțelegem nicidecum că ar fi vorba de *esența reală* sau *naturală* a obiectului, căc pe aceasta nu o putem descoperi nicăieri. Deoarece logica face abstracție de orice conținut al cunoașterii, deci și de lucrul însuși, în această știință nu poate fi vorba decît de esența *logică* a obiectului. Iar pe aceasta o putem recunoaște ușor. Căci ea nu cere nimic în plus, decît cunoașterea tuturor predicatelor, din perspectiva cărora este determinat un obiect prin noțiunea sf; în locul faptului că, pentru esența reală a obiectului *(esse rei)*, se cere cunoașterea acelor predicate de care depinde tot ceea ce aparține ființei sale, în calitate de fundamente ale determinării. — Dacă vrem, de exemplu, să determinăm esența logică a corpului, nu este deloc necesar să căutăm pentru aceasta datele în natură, ne putem îndrepta reflexiile numai la notele care constituie în mod originar, ca părți esențiale *(constitutiva, rationes)*, noțiunea fundamentală. Căci esența logică nu este nimic altceva decît *prima noțiune fundamentală a tuturor notelor necesare ale unui obiect (esse conceptus)*.

[4. Claritatea și distincția notelor]

Prima treaptă a perfecțiunii cunoașterii noastre din punctul de vedere al calității este deci claritatea acesteia. O a doua treaptă sau un grad mai înalt de claritate este *distincția*. Aceasta constă în *claritatea notelor*.

În acest caz, trebuie să distingem *înainte de toate* distincția logică, în genere, de distincția estetică.78 Distincția logică depinde de claritatea obiectivă a notelor, pe cînd cea estetică de claritatea subiectivă a acestora. Prima este o claritate prin *noțiune*, a doua o claritate prin *intuiție*. Ultimul tip de distincție constă într-o simplă vioiciune și *inteligibilitate*, adică într-o simplă claritate prin exemple *in concreto* (căci multe lucruri pot fi inteligibile fără a fi totuși distincte, și invers, multe lucruri pot fi distincte, dar, totuși, greu de înțeles, căci ele merg regresiv pînă la note îndepărtate, a căror legătură cu intuiția este posibilă numai printr-o lungă serie).

Distincția obiectivă determină adesea obscuritate subiectivă și invers. Deci nu sînt rare cazurile cînd distinc-

ția logică este posibilă doar în dezavantajul celei estetice, și invers, distincția estetică, prin exemple și comparații, care nu corespund exact, ci au fost luate numai prin analogie, este adesea dăunătoare pentru distincția logică. — În plus, exemplele în genere nu sînt nici ele note și nu reprezintă părți ale noțiunii, ci țin, în calitate de intuiții, numai de aplicarea noțiunii. Distincția prin exemple — simpla inteligibilitate — este deci de cu totul alt tip decît distincția prin noțiuni, în accepție de note. În îmbinarea ambelor, a distincției estetice sau populare cu distincția scolastică sau logică, rezidă *luciditatea*. Căci printr-o *minte lucidă* se înțelege o prezentare luminoasă a cunoștințelor abstracte și fundamentale, potrivită cu puterea de înțelegere a *intelectului comun*.

Ceea ce se referă acum, *în al doilea rînd*, la distincția logică în special, poartă numele de distincție *completă*. Ea apare atunci cînd toate notele, care, luate împreună, constituie noțiunea întreagă, au ajuns la claritate. — O noțiune poate fi însă *total* sau *complet* distinctă fie în privința totalității notelor sale *coordonate*, fie în privința totalității notelor sale *subordonate*. Claritatea totală a notelor coordonate constituie distincția *extensivă*, completă sau suficientă a unei noțiuni, care se mai numește și *completitudine*. Claritatea totală a notelor subordonate alcătuiește distincția completă *intensivă* — *profunzimea*.

Primul tip de distincție logică poate fi numit completitudine externă *(completudo externa)*, iar al doilea competitudine internă *(completudo interna)* a clarității notelor. Ultima poate fi obținută numai din noțiuni pure ale rațiunii și din noțiuni arbitrare, dar nu din noțiuni empirice.

Mărimea extensivă a distincției, dacă nu este excesivă, se numește *precizie* (exactitate). Completitudinea *(completudo)* și precizia *(praecisio)* alcătuiesc împreună *adecvația (cognitionem quae rem adequat)*; cunoștința *intensiv-adecvată în profunzime*, împreună cu cea *extensiv-adecvată în* completitudine și *precizie*, formează (din punctul de vedere al calității) *perfecțiunea desăvîrșită* a *unei cunoștințe (consummata cognitionis perfectio)*.

[5. Distincția analitică și distincția sintetică]

Sarcina logicii fiind, după cum am remarcat, aceea de a face *distincte noțiunile clare*, ne întrebăm în continuare: cum este posibil acest lucru?

Logicienii din școala lui *Wolff* reduc toate procedeele de a face cunoștințele distincte la simpla lor divizare. Dar nu orice distincție se bazează pe analiza unei noțiuni date. În felul acesta, ele iau naștere numai pe baza acelor note pe care le-am gîndit deja în noțiune, dar în nici un caz p baza notelor care doar se adaugă la noțiune, ca părți ale întregii noțiuni posibile.

Acel tip de distincție care nu se obține prin analiza, ci prin sinteza notelor, este distincția *sintetică*. Și este deci o deosebire esențială între următoarele două propoziții: *a forma o noțiune distinctă* și *a face distinctă o noțiune*.

Căc dacă formez o noțiune distinctă încep pornind de la părți și de la acestea merg la întreg. Aici nu există încă nici o notă; eu le obțin abia prin sinteză. Din acest procedeu sintetic rezultă, deci, distincția sintetică, care îmi extinde realmente noțiunea în privința conținutului prin ceea ce i se adaugă ca notă un *plus* în intuiție (pură sau empirică). — Acest procedeu sintetic de formare a noțiunii distincte este utilizat de către matematician și filosoful naturii. Căci orice distincție a cunoștințelor propriu-zis matematice, ca și a celor experimentale, se bazează pe o astfel de extindere a cunoștințelor prin sinteză de note.

Cînd fac însă distinctă o noțiune, atunci, prin această analiză simplă, cunoștința mea nu se schimbă deloc în conținut. El rămîne același; numai forma se schimbă, căci eu nu pot decît să învăț a distinge mai bine sau a percepe cu o conștiință mai clară ceea ce există deja în noțiunea respectivă. După cum, prin simpla înluminare a unei cărți, acesteia nu i se aduce nimic în plus, tot așa, prin simpla limpezire a unei noțiuni, obținută prin analiza notelor sale, noțiunea respectivă nu se amplifică cu nimic.

Sinteza contribuie la redarea distinctă a *obiectelor*, analiza la redarea distinctă a *noțiunilor*. La prima *întregul precede părțile*, la ultima *părțile preced întregul*. — Filosoful face distincte numai noțiuni date. — Cîteodată procedează sintetic, chiar dacă noțiunea, pe care vrea s-o facă distinctă, este *dată* deja. Acest lucru se petrece adesea în propozițiile de experiență, cînd nu sîntem mulțumiți cu notele gîndite deja într-o anumită noțiune dată.

Procedeul analitic de producere a distincției, singurul cu care poate să aibă de-a face logica, este prima și cea mai importantă cerință pentru a ne face distinctă cunoașterea. Căci cu cît cunoștința noastră despre un lucru este mai distinctă, cu atît poate fi mai puternică și mai activă. Analiza nu trebuie să meargă însă atît de departe încît să ducă în cele din urmă la dispariția obiectului însuși.

Dacă am fi conștienți de tot ceea ce cunoaștem, ar trebui să ne minunăm de imensitatea cunoștințelor noastre.

[6. Gradele cunoașterii]

In legătură cu conținutul obiectiv al cunoașterii noastre în genere pot fi concepute următoarele *grade* de ierarhizare:

Primul grad al cunoașterii: *a se reprezenta ceva;*

Al *doilea:* a se reprezenta ceva în mod conștient sau a *percepe (percipere);*

Al *treilea:* a ști *(noscere)* ceva sau a se reprezenta ceva in comparație cu alte obiecte atît pe baza *asemănării*, cît și a *deosebirii* lor.

Al *patrulea:* a ști ceva în mod conștient, adică a *cunoaște (cognoscere)*. Animalele știu obiectele, dar nu le *cunosc.*

Al *cincilea:* a înțelege ceva *(intelligere)*, adică a cunoaște sau a *concepe pe calea intelectului* prin intermediul *noțiunilor*. Ceea ce este foarte diferit de *a pricepe.*[79] Sînt multe lucruri pe care le putem concepe, deși nu le putem pricepe, de exemplu *perpetuum mobile*, a cărui imposibilitate mecanică a fost dovedită.

Al *șaselea:* a cunoaște ceva prin rațiune sau a *discerne (perspicere)*. Nu am ajuns decît la puține obiecte

și cu cît vrem să le perfecționăm după conținut, cu atît numărul cunoștințelor noastre devine mai mic.

În fine, al *șaptelea: a pricepe (comprehendere)* ceva, adică a cunoaște prin rațiune sau a cunoaște *a priori*, atît cît este suficient pentru intenția noastră. — Căci toată priceperea noastră este numai *relativă,* adică suficientă pentru o anumită intenție; nu pricepem nimic *în mod absolut.* Nu se poate pricepe nimic în plus față de ceea ce demonstrează matematicianul, de exemplu că toate liniile dintr-un cerc sînt proporționale. Și totuși el nu pricepe de ce o figură atît de simplă are aceste proprietăți. Domeniul înțelegerii sau al intelectului este, deci, în genere, mult mai extins decît domeniul priceperii sau al rațiunii.

IX. PERFECȚIUNEA LOGICĂ A CUNOAȘTERII DUPĂ MODALITATE

[1. Asentimentul: opinia, credința, știința]

Adevărul este *proprietatea obiectivă* a cunoașterii; judecata prin care este *reprezentat* ceva ca adevărat, — raportul la un intelect și, deci, la un subiect particular — *este subiectivă.* Ea constituie *asentimentul.*[30]

Asentimentul în genere este de două feluri: unul *cert* și unul *incert.* Asentimentul cert sau *certitudinea* este legat de conștiința necesității; cel incert sau *incertitudinea* este legat, dimpotrivă, de conștiința contingenței sau de posibilitatea contrariului. — Ultimul, la rîndul său, este sau insuficient, *atît obiectiv, cît și subiectiv;* sau *insuficient obiectiv,* însă *suficient subiectiv.* Primul se numește *opinie,* iar al doilea trebuie numit *credință.*

Există, deci, *trei tipuri sau moduri* de asentiment: *opinia, credința* și *știința.* — *Opinia* este o judecată *problematică, credința* una *asertorică,* iar știința una *apodictică.* Căci ceea ce ține doar de părerea mea, consider în mod conștient că este doar *problematic* în judecata respectivă; ceea ce cred, consider a fi *asertoric,* dar nu ca fiind în mod obiectiv necesar, ci doar subiectiv (fiind valabil doar pentru mine); în fine, ceea ce *știu* consider

a fi *apodictic cert,* adică universal și obiectiv necesar (fiind valabil pentru toți); presupunînd, de asemenea, că obiectul însuși, la care se referă acest asentiment determinat, ar fi un simplu adevăr empiric. Căci această diferențiere a asentimentului, în conformitate cu cele trei moduri, se referă numai la *facultatea de judecare*[81] raportată la criteriile subiective de subsumare a unei judecăți sub reguli obiective.

În felul acesta, asentimentul nostru cu privire la nemurire, de exemplu, ar fi doar *problematic,* căci noi doar acționăm de parcă am fi nemuritori; însă ar fi *asertoric* dacă am *crede* că sîntem nemuritori; și in fine, *apodictic,* dacă am *ști cu toții* că există o altă viață după aceasta. Între opinie, credință și știință există deci o deosebire esențială, pe care o vom expune mai precis și mai amănunțit în continuare.

1) *Opinia.*[82] Opinia sau asentimentul bazat pe cunoștere insuficientă atît din punct de vedere obiectiv, cît și subiectiv, poate fi considerată drept o judecată *provizorie (sub conditione suspensiva ad interim),* de care nu se poate scăpa ușor. Trebuie să opinăm înainte de a admite și afirma, dar, cu această ocazie, trebuie să nu considerăm o părere ca fiind mai mult decît o simplă părere. — Opinia este de cele mai multe ori punctul de plecare pentru toate cunoștințele noastre. Cîteodată avem o presimțire vagă despre adevăr; despre un lucru ni se pare că conține note ale adevărului; îi *presimțim* deja adevărul, încă înainte de a-l cunoaște cu o anumită certitudine.

Unde este însă locul propriu-zis al simplei opinii? — În nici o știință care conține cunoștințe *a priori;* deci nici în matematică, nici în metafizică, nici în morală, ci pur și simplu în domeniul cunoștințelor *empirice,* — în fizică, în psihologie etc. Căci este în sine absurd *să opinezi a priori.* În realitate, nimic nu ar fi mai ridicol decît să-ți exprimi, de exemplu, în matematică numai opinii. Aici, ca și în metafizică și morală, este valabilă alternativa: *sau știi sau nu știi.* — *Obiecte ale opiniei* pot fi deci numai obiectele unei cunoașteri empirice, care sînt într-adevăr posibile în sine, dar imposibile *pentru noi* din cauza limitelor și condițiilor empirice ale facultății noastre experimentale și a gradului, dependent de ele, în

care posedăm această facultate. Astfel, *eterul* fizicienilor moderni, de exemplu, este un simplu obiect al opiniei. Căci din acesta, ca din orice opinie în genere, oricare ar fi aceasta, înţeleg totuşi că ar putea să fie dovedit şi contrariul. Deci asentimentul meu este aici atît obiectiv, cît şi subiectiv, insuficient, deşi, considerat în sine, ar putea fi complet.

2) *Credinţa*.[83] — Credinţa sau asentimentul provenit dintr-o cauză care, din punct de vedere obiectiv, este într-adevăr insuficientă, dar este suficientă din punct de vedere subiectiv, se referă la obiecte despre care nu numai că nu ştim nimic, dar despre care nu avem nici măcar opinii. În asemenea cazuri nu putem de asemenea invoca niciodată probabilitatea, ci putem fi doar siguri că modul în care gîndim astfel de obiecte nu este contradictoriu. În rest, este vorba aici de un asentiment *liber* necesar numai într-un scop practic fixat *a priori*, — deci un asentiment pe care îl accept din motive *morale*, astfel încît să fiu într-adevăr sigur că niciodată nu se va putea demonstra *contrariul*[83].

Credinţa nu constituie o sursă aparte de cunoaştere. Ea reprezintă un tip de asentiment despre care sîntem conştienţi că este imperfect, şi care, considerat că se restrînge la un tip special de obiecte (care aparţin numai credinţei), se deosebeşte de opinie nu prin grad, ci prin relaţia pe care o are, în calitate de cunoaştere, cu acţiunea. Astfel, negustorul, de exemplu, pentru a întreprinde o acţiune nu are nevoie numai de opinia că va obţine un cîştig, ci şi de credinţa în acest lucru, adică de faptul că opinia lui ar fi suficientă pentru a întreprinde acea acţiune nesigură. — Or, din moment ce dispunem de cunoştinţe teoretice (despre sensibil), în care putem ajunge la certitudine, acest lucru trebuie să fie posibil pentru tot ceea ce poate fi numit cunoaştere umană. Tocmai de asemenea cunoştinţe certe, şi anume cu totul *a priori*, dispunem în legile practice; acestea se bazează însă pe un principiu suprasensibil (al libertăţii), şi anume *în noi înşine*, ca principiu al raţiunii practice. Dar această raţiune practică este determinată de un obiect de asemenea suprasensibil, de *binele* suprem, care, prin intermediul facultăţilor noastre, nu este posibil în lumea sensibilă. Cu toate acestea, natura ca obiect al raţiunii noas-

tre teoretice trebuie să-i corespundă, căci *urmarea* sau *efectul* acestei idei trebuie să se găsească în lumea sensibilă. — Pentru realizarea acestui scop trebuie, deci, să acționăm.

Noi găsim în lumea sensibilă chiar urme ale unei *înțelepciuni artistice;* și credem deci că această cauză a lumii ar acționa de asemenea cu înțelepciune *morală* pentru binele suprem. Acesta este un asentiment suficient pentru a determina o acțiune, este deci o *credință.* Or, dacă nu avem nevoie de acesta pentru acțiunea în conformitate cu legile morale, căci ele sînt date numai prin rațiunea practică, avem totuși nevoie de admiterea unei înțelepciuni superioare ca obiect al voinței noastre morale, pe care se bazează, în afara simplei legitimități a acțiunilor noastre, reglementarea scopurilor noastre. Deși nu are în mod *obiectiv* nici o legătură necesară cu bunul nostru plac, el este totuși în mod necesar, din punct de vedere *subiectiv,* obiectul unei bunăvoințe (chiar umane), iar credința în puterea de realizare a acesteia devine o presupoziție necesară.

Între achiziționarea unei cunoștințe prin experiență (*a posteriori)* și prin rațiune *(a priori)* nu există nici o mijlocire. Dar între cunoașterea unui obiect și simpla presupunere a posibilității lui există o mijlocire, și anume, un motiv empiric sau unul rațional pentru admiterea acestei posibilități în legătură cu o extindere necesară a cîmpului de obiecte posibile în afara celor pe care nu le putem cunoaște. Această necesitate se impune numai atunci cînd obiectul este recunoscut ca fiind practic, iar prin rațiune ca fiind practic în mod necesar; căci a admite ceva în vederea simplei extinderi a cunoașterii teoretice este întotdeauna ceva *întîmplător.* — Un exemplu de presupunere practic necesară a unui obiect este aceea a posibilității binelui suprem ca obiect al liberului arbitru și, deci, presupunerea condiției acestei posibilități (Dumnezeu, libertate și nemurire). Aceasta este o necesitate subiectivă de a admite realitatea obiectului grație determinării necesare a voinței. Este un *casus extraordinarius,* fără de care rațiunea practică nu se poate menține în legătură cu scopul ei necesar, și aici îi vine în ajutor acea *favor necessitatis* în propria sa judecată. — Ea nu poate să procure pe cale logică nici un obiect, ci

poate să se opună doar la ceea ce o împiedică în aplicare acestei idei, care practic îi aparţine.

Această credinţă rezidă în necesitatea de a admite realitatea obiectivă a unei noţiuni (a binelui suprem), adică posibilitatea obiectului său ca obiect *a priori* al liberului arbitru. — Dacă ne referim numai la acţiuni, atunci această credinţă nu ne este necesară. Dacă dorim însă ca prin acţiuni să ajungem în posesia scopului pe care îl putem atinge prin intermediul acestora, atunci trebuie să admitem că acest lucru este perfect posibil. — Eu nu pot spune decît că m văd obligat, prin scopul meu corespunzător cu legile libertăţii, să admit posibilitatea unui bine suprem în lume, dar *n-am motive să oblig la aceasta pe nimeni altul* (credinţa este liberă).

Credinţa raţională nu poate să ducă deci niciodată la o cunoaştere teoretică; căci aici asentimentul obiectiv nesatisfăcător este o simplă *opinie*. Ea este doar o presupunere a raţiunii făcută în scop *subiectiv*, dar absolut necesar şi practic. Opinia conformă legilor morale conduce la un obiect al liberului arbitru determinabil prin raţiunea pură. Admiterea posibilităţii de realizare a acestui obiect şi deci a realităţii cauzei sale constituie o credinţă *morală* sau un asentiment liber şi necesar în perspectiva morală a desăvîrşirii scopului său.

Fides înseamnă propriu-zis credinţa într-o înţelegere *(in pacto)* sau încredere subiectivă a unuia faţă de altul, în faptul că unul îşi va ţine promisiunea faţă de celălalt — *fidelitate şi credinţă*. Prima, cînd *pactul* este făcut; a doua, cînd trebuie încheiat. —

Prin analogie, raţiunea practică este *cea care promite*, omul este cel căruia i se promite, iar binele care este aşteptat în urma acţiunii este *ceea ce se promite*.

Lucrurile credibile nu sînt, deci:

I. Obiecte ale cunoaşterii *empirice*. Aşa-numita credinţă istorică nu poate fi considerată, deci, credinţă propriu-zisă şi, ca atare, nu poate fi opusă ştiinţei, căci ea însăşi poate fi o ştiinţă. Asentimentul pe baza unei mărturii nu este diferit de asentimentul pe baza unei experienţe proprii nici prin grad, nici prin tip.

II. Nici obiecte ale cunoaşterii raţionale (cunoaştere *a priori)*, nici ale celei teoretice, de exemplu în matematică sau metafizică, nici ale celei practice, în morală.

Adevărurile matematice raţionale pot fi crezute într-adevăr pe bază de mărturie, pe de o parte datorită faptului că eroarea nu apare uşor în acest domeniu, pe de altă parte fiindcă poate fi descoperită uşor, dar ele nu pot fi totuşi cunoscute în acest fel. Adevărurile filosofice raţionale nu pot fi niciodată crezute; ele trebuie să fie doar ştiute; căci filosofia nu admite în sine nici o convingere simplă. — Şi cu atît mai puţin poate să apară o credinţă simplă referitoare la obiectele cunoaşterii practice raţionale în morală — în drepturi şi datorii. Trebuie să fim *cu totul siguri* că ceva este corect sau nu, obligatoriu sau nu, permis sau interzis. Nu putem să riscăm nimic pe lucruri incerte în domeniul moralei; nimic nu poate lichida pericolul *de încălcare a legii.* Pentru judecător, de exemplu, nu este suficient *numai* să creadă că cel acuzat de o crimă a şi înfăptuit-o. El trebuie să ştie acest lucru (din punct de vedere juridic), altfel acţionează în necunoştinţă de cauză.

III. Numai acele obiecte sînt lucruri credibile, faţă de care asentimentul este cu necesitate liber, adică nu este determinat de criterii obiective ale adevărului, independente de natura şi de interesele subiectului.

Deci credinţa din motive simple subiective nu oferă nici o convingere care se poate comunica şi care permite o determinare generală, cum ar fi convingerea provenită din ştiinţă. Eu *însumi* pot fi sigur numai de valabilitatea şi imuabilitatea credinţei mele practice, iar credinţa mea despre adevărul unei propoziţii sau despre realitatea unui obiect este ceea ce, în raport cu mine, ţine doar locul unei cunoştinţe, fără să fie ea însăşi o cunoştinţă.

Din punct de vedere moral este *neîncrezător* cel care nu admite ceea ce este într-adevăr *imposibil* de ştiut, dar este *necesar* de presupus din punct de vedere moral. Acest tip de neîncredere are întotdeauna la bază o lipsă de interes moral. Cu cît este mai accentuată dispoziţia morală a unui om, cu atît va fi mai fermă şi mai vie şi credinţa lui în tot ceea ce se simte obligat să admită şi să presupună din interesul moral într-un scop practic necesar.

3. *Ştiinţa*. — Asentimentul dintr-un motiv gnoseologic, care este suficient atît din punct de vedere obiectiv, cît şi subiectiv, altfel spus certitudinea, este sau *empi-*

rică sau *raţională*, după cum se bazează fie pe *experienţă* — care poate fi proprie sau împărtăşită de alţii — fie pe *raţiune*. Această deosebire se referă deci la cele două surse din care provine întreaga noastră cunoaştere: *experienţa* şi *raţiunea*.

Certitudinea raţională este la rîndul ei sau matematică sau filosofică. Prima este *intuitivă*, a doua *discursivă*.

Certitudinea matematică se mai numeşte şi *evidenţă*, căci o cunoştinţă intuitivă este mai clară decît una discursivă. Deci, deşi ambele, respectiv cunoaşterea raţională matematică şi cea filosofică, sînt în sine la fel de sigure, totuşi tipul de certitudine în cele două cazuri este diferit. —

Certitudinea empirică este *originară (originarie empirica)*, dacă sînt sigur de ceva din experienţă *proprie*, şi este *derivată (derivative empirica)*, dacă sînt sigur de ceva prin experienţă *străină*. Ultima este numită de obicei şi certitudine *istorică*.

Certitudinea raţională se deosebeşte de cea empirică prin conştiinţa *necesităţii* care este legată de ea; — ea este deci *apodictică*, cea empirică, dimpotrivă, este doar o certitudine *asertorică*. — Avem certitudine raţională despre ceea ce am recunoscut *a priori* fără nici o experienţă. Deci cunoştinţele noastre se pot referi la obiecte ale experienţei şi totuşi certitudinea acestora poate fi în acelaşi timp empirică şi raţională, dacă cunoaştem din principii *a priori* o anumită propoziţie empirică certă.

Nu putem avea certitudine raţională despre orice; însă acolo unde o putem avea, trebuie s-o preferăm celei empirice.

Certitudinea este sau *nemijlocită* sau *mijlocită*, adică are nevoie de o demonstraţie sau nu este aptă de nici o demonstraţie şi nici nu necesită aşa ceva. — Cu toate că în cunoaşterea noastră există atîtea lucruri mijlocite, adică certe numai printr-o demonstraţie, totuşi trebuie să existe şi ceva *indemonstrabil* sau *nemijlocit cert* şi întreaga noastră cunoaştere trebuie să provină din propoziţii *nemijlocit certe*.

Demonstraţiile, pe care se bazează certitudinea mijlocită sau mediată a unei cunoaşteri, sînt *directe* sau *indirecte*, adică demonstraţii *apagogice*.[64] — Dacă demonstrez

un adevăr din premisele sale, atunci utilizez o demonstrație directă; iar dacă conchid adevărul unei propoziții din falsitatea contrariului, atunci utilizez o demonstrație apagogică. Dar, pentru ca ultima să fie valabilă, trebuie ca propozițiile să se opună *contradictoriu sau diametral*. Căci două propoziții opuse una față de cealaltă doar în mod contrar *(contrarie opposita)* pot fi ambele false. O demonstrație care constituie baza certitudinii matematice se numește pur și simplu *demonstrație*, iar aceea care constituie baza certitudinii filosofice se numește demonstrație *acroamatică*.[85] Părțile esențiale ale oricărei demonstrații în genere sînt *materia* și *forma* lor, sau *antecedentul demonstrației* și *consecventul*.

Din faptul de a ști provine *știința*, prin care se înțelege ansamblul unei cunoașteri, ca *sistem*.[86] Ea este opusă cunoașterii *comune*, adică ansamblului unei cunoașteri, ca simplu *agregat*.[87] Sistemul se bazează pe o idee a întregului care precede părțile; în cunoașterea obișnuită, dimpotrivă, în agregatul simplu al cunoașterii părțile preced întregul. — Există științe *istorice* și științe *raționale*.[88]

Într-o știință *știm* adesea numai *cunoștințele*, însă nu știm *lucrurile care sînt reprezentate* prin acestea; deci poate să existe o știință despre ceea ce cunoașterea noastră nu reprezintă nici o știere.[89]

[2. Convingerea și înduplecarea]

Din observațiile precedente asupra naturii și asupra tipurilor de asentimente putem trage acum următoarea concluzie generală: că toate convingerile[90] noastre sînt fie *logice*, fie *practice*. — Respectiv cînd știm că sîntem liberi de orice motive subiective și totuși asentimentul este suficient, atunci sîntem *convinși*, și sîntem convinși într-adevăr *logic* sau din motive *obiective* (*obiectul* este cert).

Asentimentul complet din motive subiective, care din punct de vedere *practic* au tot atîta valoare ca și cele obiective, reprezintă de asemenea o convingere, dar nu logică, ci *practică* (*eu* sînt sigur). Și această convingere practică sau această *credință morală rațională* este adesea mai fermă decît orice știere. În cazul știerii ascultăm

încă de motive contrare, dar în cazul credinței nu, căci aceasta nu depinde de motive obiective, ci de interesele morale ale subiectului.*

Convingerea se opune *înduplecării;* un asentiment fără motive suficiente, despre care nu știm dacă sînt doar subiective sau sînt și obiective.

Înduplecarea precede adesea convingerea. Sîntem conștienți că posedăm multe cunoștințe fără să putem judeca dacă motivele asentimentului nostru sînt obiective sau subiective. Trebuie deci, pentru a putea să trecem de la simpla înduplecare la convingere, să *reflectăm* în prealabil, adică să vedem cărei facultăți de cunoaștere îi aparține o anumită cunoștință, și apoi să *cercetăm,* adică să verificăm dacă motivele sînt satisfăcătoare sau nesatisfăcătoare din perspectiva obiectului. În multe cazuri se rămîne la întîmplare. În unele se ajunge la reflecție, în mai puține 1 cercetare. — Cine știe ce însumează certitudinea nu va confunda ușor înduplecarea cu convingerea și nici nu se va lăsa deci ușor înduplecat. — Există o motivare determinantă a adeziunii, compusă din motive obiective și subiective, dar cei mai mulți oameni nu separă această acțiune combinată.

Deși orice înduplecare este falsă după formă *(formaliter),* căci prezintă ca sigură o cunoștință nesigură, totuși ea poate fi adevărată după materie *(materialiter).* Și, deci, în felul acesta se deosebește ea și de opinie, care este o cunoștință nesigură, *întrucît este considerată ca nesigură.*

---

* Această convingere practică reprezintă deci *credința morali rațională,* singura care este numită în sens propriu credință și ca atare trebuie să fie opusă științei și oricărei convingeri teoretice sau logice în genere, căci ea nu se poate ridica niciodată pînă la faptul de a ști. Așa-numita credință istorică, dimpotrivă, nu trebuie, cum am observat deja, să fie deosebită de știere, căci ea, fiind o specie de asentiment teoretic sau logic, poate fi chiar o știere. Noi putem admite cu aceeași certitudine un adevăr empiric prin mărturia altuia, ca și cînd l-am fi obținut prin facta experienței proprii. În prima specie de științe empirice este ceva amăgitor, dar și în a doua.

Știerea empirică istorică sau mijlocită se bazează pe seriozitatea mărturiei. O mărturie irecuzabilă necesită *autenticitate* și *integritate.*

Suficiența asentimentului (în credință) poate fi pusă la încercare prin *pariu*[91] sau prin *jurămînt*. În primul caz este necesară suficiența *comparativă* a motivelor obiective, în al doilea cea *absolută*, în locul cărora, cînd acestea nu există, este valabil un asentiment suficient pur și simplu subiectiv.

[3. Reţinerea şi suspendarea judecăţii. Judecăţi provizorii]

De obicei sînt folosite adesea expresii ca: *a aproba o judecată; a-și reține judecata*, a *o suspenda sau a renunța la ea.* — Aceste tipuri de expresii şi altele asemănătoare par a semnifica faptul că în judecățile noastre este ceva arbitrar, căci noi considerăm ceva ca fiind adevărat pe motivul că vrem să-l considerăm așa. În consecință, ne putem întreba: *are oare voința vreo influență asupra judecăților* noastre?

Voința nu are nemijlocit nici o influență asupra asentimentului; acest lucru ar fi chiar absurd. Cînd se spune: *credem cu plăcere ceea ce* dorim, aceasta înseamnă că ne referim doar la dorinţele *de bine*, cum sînt, de exemplu, dorințele tatălui în legătură cu copiii săi. Dacă voința ar avea vreo influență nemijlocită asupra convingerii despre ceea ce dorim, atunci ne-am face în permanență himere despre o stare fericită pe care am considera-o apoi întotdeauna și ca fiind adevărată. Însă voința nu poate să lupte contra demonstrațiilor convingătoare despre adevărurile care sînt contrare dorințelor și înclinațiilor sale.

Dar, în măsura în care voința îndeamnă intelectul la examinarea unui adevăr sau îl reține de la aceasta, trebuie să-i recunoaştem o influență asupra *aplicării intelectului* și deci, în mod mijlocit, și asupra convingerii însăși, căci aceasta depinde în mare măsură de aplicarea intelectului.

Suspendarea sau *reținerea* judecății noastre constă în hotărîrea de a nu permite ca o simplă judecată *provizorie* să devină determinantă. Este provizorie o judecată prin care îmi reprezint că există mai multe motive *pentru* adevărul unui lucru decît *contra lui*, dar și faptul că

aceste motive nu sînt încă eficiente pentru o judecată *determinantă* sau *definitivă,* prin care să decid fără ezitare pentru adevăr. Este provizorie deci o judecată pe care în mod conștient o consider doar problematică.

Reținerea judecății poate să se petreacă cu două scopuri: *sau* pentru a cerceta motivele judecății determinante; *sau* pentru a nu mai judeca niciodată. În primul caz suspendarea judecății este *critică (suspensio judicii indagatoria),* în al doilea caz sceptică *(suspensio judicii sceptica).* Căci scepticul renunță la orice judecată, pe cînd filosoful adevărat, dimpotrivă, doar își suspendă judecata, neavînd încă motive suficiente pentru a considera ceva ca adevărat.

Pentru a-ți suspenda judecata pe baza *preceptelor* este necesară o putere de judecată exersată, care se întîlnește numai la o vîrstă înaintată. În genere, reținerea de la aprobare este un lucru greu, pe de o parte fiindcă intelectul nostru este dornic să se extindă prin judecăți și să se îmbogățească cu cunoștințe, pe de altă parte fiindcă înclinația noastră este îndreptată întotdeauna mai mult spre anumite lucruri decît spre altele. — Însă cine a trebuit să revină adesea asupra aprobării sale și a devenit prin aceasta prudent și prevăzător nu va aproba cu ușurință orice, temîndu-se că ulterior va trebui să revină asupra judecății. Această *retractare* este întotdeauna penibilă și constituie o cauză a neîncrederii în toate celelalte cunoștințe.

Observăm în plus că nu este același lucru a lăsa o judecată *in dubio* și a o lăsa *in suspenso.* În ultimul caz am întotdeauna un interes pentru lucru; în primul însă scopul și interesul meu nu sînt orientate întotdeauna spre a decide dacă lucrul este adevărat sau nu.

Judecățile provizorii sînt foarte necesare și chiar indispensabile pentru aplicarea intelectului la orice meditație sau cercetare. Căci ele folosesc la conducerea intelectului în investigațiile sale, oferindu-i pentru aceasta diferite mijloace.

Cînd meditām asupra unui obiect trebuie să începem întotdeauna prin a judeca provizoriu, trebuie să presimțim într-un fel oarecare cunoștința, care ne este dată parțial prin meditație. Iar cînd vrem să facem invenții sau descoperiri trebuie să elaborăm întotdeauna un plan

provizoriu; altfel gîndurile rătăcesc doar la întîmplare. — Deci prin judecăți provizorii putem înțelege *precepte* pentru cercetarea unui lucru. Ele ar putea fi numite și *anticipații*, căci judecata noastră asupra unui lucru întîi anticipează și abia apoi determină. — Asemenea judecăți își au deci utilitatea lor și pot fi instituite chiar și reguli referitoare la modul în care trebuie să judecăm provizoriu asupra unui obiect.

[4. Prejudecățile — surse și tipuri]

Judecățile provizorii nu trebuie să fie confundate cu *prejudecățile*.[92]

Prejudecățile sînt judecăți provizorii pentru *faptul că sînt acceptate ca principii*. — Fiecare prejudecată trebuie considerată drept un principiu al judecăților eronate. Din prejudecăți nu decurg prejudecăți, ci judecăți eronate. — Trebuie deci să distingem cunoștința falsă, care decurge din prejudecată, de sursa ei, de prejudecata însăși. În felul acesta, semnificația viselor, de exemplu, nu este în sine însăși o prejudecată, ci o eroare, care decurge din regula generală adoptată că, ceea ce se împlinește uneori, se împlinește întotdeauna sau trebuie considerat întotdeauna adevărat. Iar acest principiu, de care ține semnificația viselor, este o prejudecată.

Cîteodată prejudecățile sînt judecăți provizorii adevărate, avînd însă pentru noi valoare de principii sau de judecăți *determinante*, ceea ce nu este corect. Cauza acestei iluzii trebuie căutată în faptul că motivele subiective sînt considerate în mod greșit ca fiind obiective. Aceasta, dintr-o *deficiență a reflectării* care trebuie să preceadă orice judecată. Căci, chiar dacă am putea să admitem unele cunoștințe, de exemplu propozițiile certe în mod nemijlocit, fără să le *cercetăm*, adică fără să le verificăm condițiile de adevăr, tot n-am putea și nu ne-ar fi îngăduit să judecăm despre nimic, fără să *reflectăm*, adică fără să comparăm o cunoștință cu facultatea de cunoaștere, din care trebuie să izvorască (sensibilitatea sau intelectul). Or, dacă admitem judecăți fără această reflecție, necesară chiar și acolo unde nu are loc nici o cercetare, atunci vor lua naștere prejudecăți sau principii

de judecare din cauze subiective, considerate în mod eronat motive obiective.

Sursele principale ale prejudecăţilor sînt: *imitaţia, obişnuinţa şi înclinaţia.*

Imitaţia are o influenţă generală asupra judecăţilor noastre; căci ea constituie un motiv puternic pentru a considera ca adevărat ceea ce alţii au considerat aşa. De unde şi prejudecata că ceea ce face toată lumea este bine. Prejudecăţile care se produc din obişnuinţă nu pot fi stîrpite decît în decursul timpului, căci intelectul, reţinut în mod progresiv şi amînat în judecăţi prin motive contrare, sfîrşeşte prin a adopta treptat un mod de gîndire opus. — Dacă o prejudecată din obişnuinţă se produce în acelaşi timp prin imitaţie, atunci omul care o posedă este greu de îndreptat. — O prejudecată din imitaţie poate fi numită şi *înclinaţie pentru aplicarea pasivă a raţiunii* sau pentru aplicarea ei *mecanică*, în locul *aplicării ei spontane pe baza legilor.*

Raţiunea este, într-adevăr, un principiu activ, care n-ar trebui să împrumute nimic de la simpla autoritate a altuia şi nici de la experienţă, dacă este vorba de aplicarea ei *pură*. Dar indolenţa îi obligă pe foarte mulţi să calce mai bine pe urmele altora, decît să-şi încordeze propriile lor forţe intelectuale. Astfel de oameni nu pot fi niciodată altceva decît simple copii ale celorlalţi; şi dacă toţi ar f la fel, atunci lumea ar rămîne veşnic pe loc. Este de cea mai mare însemnătate deci şi un lucru esenţial ca tinereţea să nu se reducă, cum se petrece de obicei, la simpla imitare.

Există destule lucruri care contribuie la accentuarea înclinaţiei spre imitare, oferind astfel raţiunii un sol fertil pentru prejudecăţi. Dintre aceste mijloace ajutătoare ale imitaţiei fac parte:

1) *Formulele.* — Acestea sînt reguli a căror expresie serveşte ca model al imitaţiei. Ele sînt în rest extrem de utile pentru elucidarea propoziţiilor încîlcite, motiv pentru care persoanele cu discernămînt încearcă să le inventeze.

2) *Aforismele,* a căror expresie este atît de precisă şi concisă, încît lasă impresia că sensul lor n-ar putea fi cuprins în mai puţine cuvinte. — Astfel de dictoane

(dicta) care trebuie să fie împrumutate întotdeauna de la alții, cărora li se atribuie o anumită infailibilitate, servesc, de dragul acestei autorități, ca reguli și principii. Dictoanele bibliei se numesc maxime κατ'ἐξοχήν.

3) *Sentințele*, adică propoziții care se recomandă și a căror autoritate se menține adesea peste veacuri, ca produse ale unei facultăți de judecare pure, prin intensitatea gîndirii pe care o conține.

4) *Canones*. — Acestea sînt aforisme generale, care servesc științelor drept fundamente și care semnifică ceva superior și demn de chibzuit. Ele pot fi exprimate și în manieră sentențioasă, ceea ce li se și potrivește.

5) *Proverbe (proverbia)*. — Acestea sînt reguli populare ale intelectului comun sau expresii pentru desemnarea judecăților populare ale acestui intelect. Astfel de propoziții pur provinciale servesc drept sentințe și canoane numai inteligenței comune, ele nu trebuie să apară la persoane cu o educație mai aleasă.

Din cele trei surse amintite ale prejudecăților și în special din imitație izvorăsc multe prejudecăți particulare, dintre care vrem să le menționăm în continuare pe cele mai obișnuite.

1) *Prejudecăți ale autorității*. — Printre acestea se numără:

a) *Prejudecata față de autoritatea persoanei*. — Cînd ne clădim cunoașterea, referitoare la obiecte, care se bazează pe experiență și mărturie, apelînd la autoritatea altor persoane, nu ne facem vinovați prin aceasta de nici o prejudecată. În aceste cazuri, autoritatea personală trebuie să constituie într-adevăr fundamentul judecăților noastre, căci nu putem experimenta și nici cuprinde chiar totul cu propriul nostru intelect. — Dacă facem însă din autoritatea altora motivele asentimentului nostru în scopul cunoașterii raționale, atunci admitem aceste cunoștințe din simplă prejudecată. Căci adevărurile raționale sînt valabile anonim; aici nu ne întrebăm: *cine* a spus aceasta, ci ne întrebăm *ce anume a spus?* Nu are importanță dacă o cunoștință are sau nu origine nobilă, cu toate acestea predilecția pentru autoritatea marilor oameni este foarte obișnuită, parțial din cauza înțelegerii personale limitate,

parțial din dorința de a imita ceea ce ne este prezentat ca mare. La aceasta se adaugă faptul că autoritatea persoanei serveşte indirect și spre a ne măguli vanitatea. Așa cum supușii unui despot puternic sînt mîndri de faptul că acesta îi tratează pe toți în *mod egal,* astfel încît persoana cea mai neînsemnată se poate crede egală cu persoana cea mai distinsă, căci ambele, față de puterea nemărginită a suveranului, nu valorează nimic, tot atît de egali se socotesc şi admiratorii unui mare om, căci avantajele pe care ei înşişi ar putea să le aibă unul asupra celuilalt sînt apreciate ca nesemnificative față de meritele marelui om. — Din această cauză, marii oameni proslăviți nu oferă altceva decît motivul înclinației pentru prejudecata autorității persoanei.

b) Prejudecata față de autoritatea mulţimii. — Spre această prejudecată sînt înclinați mai cu seamă oamenii de rînd. Căci nefiind în stare să aprecieze meritele, capacitățile și cunoștințele unei persoane se sprijină mai bine pe judecata mulțimii, presupunînd că ceea ce spun toți trebuie să fie și adevărat. Totuși, această prejudecată se referă numai la probleme istorice; în cele religioase, față de care sînt interesați ei înşişi, oamenii de rînd se bizuie pe judecata celor învățați.

Este curios în genere faptul că ignorantul are o prejudecată pentru erudiție, iar eruditul are la rîndul său o prejudecată pentru intelectul comun. —

Dacă toate strădaniile eruditului, după ce a parcurs deja o bună parte din domeniul științelor, nu-i procură satisfacția scontată, el se alege în cele din urmă cu o neîncredere față de erudiție, îndeosebi față de acele speculații în care noțiunile nu pot fi redate pe cale sensibilă, şi ale căror fundamente sînt șubrede, ca de exemplu, în metafizică. Dar, crezînd totuși că undeva trebuie să fie găsită cheia certitudinii asupra obiectelor de care nu te poți îndoi, el o caută acum în intelectul comun, după ce ani în șir a căutat-o zadarnic pe drumul cercetărilor ştiințifice.

Dar această speranță este tare amăgitoare; căci dacă facultatea rațiunii cultivate nu reușește nimic în direcția cunoașterii anumitor obiecte, atunci este evident că cea

necultivată va reuși cu atît mai puțin. Apelul la dictoanele intelectului comun este în genere cu totul inadmisibil în metafizică, căci aici nu poate fi reprezentat nimic in *concreto*. În morală însă lucrurile stau altfel. Aici nu numai că toate regulile pot fi date in *concreto*, dar rațiunea practică se dovedește în genere chiar mai clară și mai corectă prin aplicarea comună a intelectului decît prin cea speculativă. Deci intelectul comun judecă adesea mai corect asupra comportamentelor și obligațiilor morale decît judecă intelectul speculativ.

c) Prejudecata față de autoritatea *epocilor*. — Una dintre cele mai semnificative prejudecăți de acest gen este aceea față de *antichitate*. — Într-adevăr, avem destule motive să apreciem în mod favorabil antichitatea; acestea însă nu ne îndreptățesc să depășim limitele măsurii, să facem din antici vistiernicii cunoștințelor și științelor, să ridicăm valoarea relativă a scrierilor antice la una *absolută* și să ne încredințăm orbește în conducerea lor. — A-i aprecia peste măsură pe antici înseamnă a întoarce intelectul la anii lui de copilărie și a-ți neglija propriile tale talente. — Ne-am înșela de asemenea foarte mult dacă am crede că toți anticii ar fi scris atît de clasic ca aceia ale căror scrieri au ajuns pînă la noi. Fiindcă timpul însuși triază totul, oprind numai ceea ce are o valoare reală, putem considera, nu fără temei, că posedăm numai lucrările cele mai bune ale anticilor.

Există mai multe cauze care determină și mențin prejudecata față de antichitate. —

Dacă ceva ne depășește așteptările corespunzătoare unei reguli generale, atunci acest lucru ne *uimește* la început, iar această uimire se transformă adesea în admirație. Acest lucru se petrece și cu anticii cînd găsim la ei cîte ceva care, din perspectiva timpului în care au trăit, nu este de căutat. O altă cauză rezidă în situația d studiul anticilor și cunoașterea antichității denotă o erudiție și o cultură care inspiră întotdeauna respect, oricît de comune și fără semnificație ar putea să fie în s e însele lucrurile pe care le-am dobîndit din studiul anticilor. — O a treia cauză constă în recunoștința pe care le-o datorăm anticilor pentru faptul că ne-au deschis calea multor cunoștințe. Pare corect să le dovedim pri-

tru aceasta o înaltă prețuire, a cărei măsură însă o depășim adesea. — O a patra cauză trebuie căutată, în fine, într-o *pizmă* față de contemporani. Cine nu se poate măsura cu modernii, îi preamărește , antici, considerînd că modernii nu le pot fi superiori. —

Opusă acesteia este prejudecata față de noutăţi. — Uneori au căzut autoritatea antichității și prejudecata în favoarea acesteia; în special la începutul acestui secol, cînd renumitul *Fontenelle*[93] a trecut de partea modernilor. — În privința cunoștințelor care pot fi extinse, este foarte natural să ne încredem mai mult în moderni decît în antici. Dar această judecată nu are la bază decît o simplă judecată provizorie. Dacă facem din aceasta una determinantă, atunci ea devine prejudecată.

2) Prejudecățile din amor *propriu* sau *egoism logic*, pe baza cărora se susține că acordul propriilor judecăți cu judecățile altuia ar constitui un criteriu inutil al adevărului. — Ele sînt opuse prejudecății față de autoritate, căci ele se manifestă într-o anumită predilecție pentru ceea ce este un produs al propriului intelect, de exemplu pentru propriul nostru sistem doctrinal.

[5. Atitudinea față de prejudecăți]

Este oare bine și oportum să menținem prejudecățile sau chiar să le favorizăm? — Este de mirare că în epoca noastră se mai pot pune astfel de întrebări, în special cu privire la favorizarea prejudecţilor. A favoriza prejudecățile cuiva înseamnă a-l înșela cu bună știință. — O soluție posibilă ar fi aceea de a lăsa prejudecățile intacte; căci cine poate să se ocupe cu descoperirea și combaterea prejudecăţilor cuiva? Faptul însă că nu trebuie nici să luptăm cu toată puterea pentru stîrpirea lor — aceasta este o altă problemă. Prejudecățile vechi și înrădăcinate sînt desigur greu de combătut, căci ele sînt răspunzătoare de sine însele și sînt oarecum propriul lor judecător. O scuză a toleranței față de prejudecăți o constituie faptul că și din stîrpirea lor ar rezulta dezavantaje. Cu cît suportăm însă mai bine aceste dezavantaje, cu atît vom avea mai mult de cştigat în continuare.

X. PROBABILITATEA

[1. Noțiunea de probabil. Probabilitate și aparență. Certitudinea]

Teoria certitudinii cunoștințelor noastre cuprinde și teoria despre cunoașterea probabilului, care trebuie considerat o aproximare a certitudinii. —

Prin probabilitate trebuie să înțelegem un asentiment bazat pe motive insuficiente, care este însă legat mai mult de motivele suficiente decît de cele ale contrariului. — Prin această definiție distingem probabilitatea *(probabilitas)* de simpla aparență *(verisimilitudo)* a unui asentiment din motive insuficiente, întrucît acestea sînt mai puternice decît motivele contrariului.

Motivul asentimentului poate fi mai puternic decît cel al contrariului fie în mod *obiectiv,* fie *subiectiv.* Despre care dintre ele este vorba se poate afla numai comparînd motivele asentimentului cu cele suficiente, căci atunci motivele asentimentului sînt mai puternice decît *pot fi* motivele contrariului. — În cazul probabilității, deci, motivul asentimentului este *obiectiv valabil,* — în cazul simplei aparențe, dimpotrivă, el este doar *subiectiv valabil.* — Aparența reprezintă numai puterea înduplecării, probabilitatea este o aproximare a certitudinii. — În cazul probabilității trebuie să existe întotdeauna un etalon prin care s-o pot aprecia. Acest etalon este *certitudinea.* Căci, trebuind să compar motivele insuficiente cu cele suficiente, trebuie să știu cît îi revine certitudinii. Un astfel de etalon lipsește însă în cazul simplei aparențe, căci nu compar aici motivele insuficiente cu cele suficiente, ci numai cu motivele contrariului.

Momentele probabilității pot fi *omogene* sau *neomogene.* Dacă sînt omogene, ca în cunoașterea matematică, ele trebuie să fie *numerotate;* dacă sînt neomogene, ca în cunoașterea filosofică, atunci trebuie să fie *evaluate,* adică trebuie să fie apreciate după efect; această apreciere însă nu se poate realiza decît după înfrîngerea unor obstacole spirituale. Momentele neomogene nu oferă nioi o legătură cu certitudinea, ci numai o aparență cu altceva.

— De aici urmează faptul că numai matematicianul poate să determine legătura dintre motivele suficiente și cele insuficiente; filosoful trebuie să se mulțumească cu un asentiment suficient doar din punct de vedere subiectiv și practic. Căci î cunoașterea filosofică probabilitatea nu poate fi apreciată din cauza neomogenității motivelor; — aici s-ar putea spune că nu toate greutățile sînt ștampilate. Deci numai despre probabilitatea matematică se poate spune propriu-zis că *reprezintă mai mult decît jumătatea certitudinii.* —

S-a vorbit mult despre o logică a probabilității *(logica probabilium).* Aceasta nu este însă posibilă; căci dacă relația dintre motivele suficiente și cele insuficiente nu poate fi apreciată matematic, atunci regulile nu mai servesc la nimic. În genere, nu poate fi dată nici o regulă generală pentru probabilitate, afară de aceea că eroarea nu va apărea *pe o singură* parte, ci ar trebui să existe un motiv de concordanță în cadrul obiectului, sau de aceea că atunci cînd există același număr de erori și de același grad în *două părți opuse,* atunci adevărul este la *mijloc.*

[2. Indoiala: indecizia, obiecția și scrupulul. Respingerea și rezolvarea îndoielii]

Îndoiala reprezintă un motiv contrar sau un simplu obstacol al asentimentului. Ea poate i considerată fie în mod *subiectiv,* fie în mod *obiectiv.* — *Subiectiv,* îndoiala este considerată uneori ca o stare a unei minți nedecise, iar *obiectiv,* o cunoaștere a insuficienței motivelor de asentiment. In ultima accepție, îndoiala se numeşte *obiecție,* adică un motiv obiectiv de a considera drept falsă o cunoaștere considerată ca fiind adevărată.

Un motiv contrar valabil doar subiectiv al asentimentului este un -crupul. — În cazul acestuia nu se știe dacă obstacolul asentimentului este obiectiv sau numai subiectiv, de exemplu dacă nu se bazează numai pe înclinație, obișnuință și altele asemănătoare. Ne îndoim fără să ne explicăm în mod clar și determinat motivul îndoielii și fără să ne putem da seama dacă acest motiv rezidă în obiectul însuşi sau numai in subiect. — Or, pentru eli-

minarea unor astfel de scrupule este necesară ridicarea lor la nivelul distincției și determinării specifice unei obiecții, căci certitudinea devine distinctă și completă prin obiecție. Nimeni nu poate fi sigur de un lucru dacă nu sînt puse în joc motive contrare, prin care putem determina cît de departe sau cît de aproape sîntem de certitudine. — Nu este suficient să răspundem pur și simplu la o astfel de îndoială — ea trebuie și *rezolvată,* adică trebuie să înțelegem cum a luat naștere scrupulul. În caz contrar, îndoiala este doar *respinsă,* fără a fi suprimată — sămînța îndoielii va persista. — În multe cazuri nu putem ști, desigur, dacă obstacolul asentimentului are numai motive subiective sau numai obiective și, deci, nu suprimăm scrupulul prin descoperirea aparenței, căci nu putem compara întotdeauna cunoștințele noastre cu obiectul, ci numai cu ele însele. Este, prin urmare, un act de modestie a-ți prezenta obiecțiile numai ca îndoieli.

[3. Scepticismul și dogmatismul. Metoda sceptică]

Există un principiu al îndoielii care constă în maxima de a trata cunoașterea pentru a o face nesigură, dovedind astfel imposibilitatea de a ajunge la certitudine. Această metodă filosofică reprezintă tipul de gîndire *sceptic* sau *scepticismul.* Ea este opusă tipului de gîndire *dogmatic* sau *dogmatismului,* care reprezintă o încredere oarbă în capacitatea rațiunii de a se dezvolta a *priori* fără critică, prin simple concepte, numai pentru obținerea unui succes aparent.

Dacă sînt generalizate, ambele metode se dovedesc greșite. Căci există multe cunoștințe față de care nu putem proceda dogmatic, — iar, pe de altă parte, scepticismul, renunțînd la orice cunoștințe afirmative, anihilează toate eforturile noastre de a ajunge în posesia unei cunoașteri a *certitudinii.*

Dar pe cît este de dăunător scepticismul, pe atît este de folositoare și potrivită metoda *sceptică,* dacă prin aceasta nu înțelegem altceva decît modul de a trata ceva ca nesigur și de a-l aduce la cea mai înaltă incertitudine, cu speranța că pe această cale vom ajunge pe urmele

adevărului. Această metodă constă propriu-zis într-o simplă suspendare a judecării. E este foarte utilă pentru procedura *critică*, prin care se înțeleg metodele filosofice pe baza cărora cercetăm *sursele* afirmațiilor noastre sau ale obiecțiilor și motivele pe care se bazează acestea — o metodă care ne oferă speranța de a ajunge la certitudine.

Scepticimul nu-și găsește loc în matematică și fizică. El este prilejuit numai de cunoașterea *pur filosofică*, care nu este nici matematică, nici empirică. — Scepticismul absolut consideră că totul este aparență. El distinge deci aparența de adevăr și trebuie să aibă, prin urmare, un criteriu de distincție, adică presupune o cunoaștere a adevărului. Prin aceasta însă se contrazice cu sine însuși.

[4. Ipoteza. Cerințele unei ipoteze corecte]

Am remarcat deja că probabilitatea nu reprezintă decît o simplă aproximare a certitudinii. — Or, în aceeași situație se găsesc *ipotezele*[94], prin care nu putem ajunge niciodată la o certitudine apodictică în cunoaștere, c numai la un grad mai mare sau mai mic de probabilitate.

O ipoteză este *un asentiment al judecării despre adevărul unui antecedent care să garanteze acceptarea consecvenților*, sau pe scurt: *asentimentul față de o presupoziție admisă ca antecedent.*

În cazul ipotezelor orice asentiment se bazează deci pe aceea c presupoziția, în calitate de antecedent, este suficientă pentru a explica alte cunoștințe, drept consecințe ale acesteia. Căci în acest caz conchidem de la adevărul consecventului la adevărul antecedentului. - Dar. fiindcă acest tip de raționament, după cum am observat deja, oferă numai atunci un criteriu suficient al adevărului și poate să ducă la o certitudine apodictică cînd *toate* consecințele *posibile* ale unui antecedent admis sînt adevărate, urmează că, neputînd determina niciodată toate consecințele posibile, ipotezele rămîn întotdeauna ipoteze, adică presupoziții, la a căror certitudine nu putem ajunge niciodată. — Probabilitatea unei ipoteze poate totuși să crească și să se ridice la ceva *analog* certitudinii

cînd toate consecințele, *care ne-au apărut pînă acum*, pot fi explicate pornind de la antecedentul presupus. Căci într-un astel de caz nu există nici un alt motiv pentru care să nu admitem că prin acesta pot fi explicate toate consecințele posibile. În acest caz, admitem deci ipoteza ca și cînd ar fi pe deplin certă, deși ea este astfel numai *prin inducție*.

Însă ceva trebuie să fie totuși apodictic cert în orice ipoteză, și anume:

1. Însăși *posibilitatea presupoziției*. — Dacă admitem, de exemplu, pentru explicarea cutremurelor și a vulcanilor un foc subteran, atunci un astfel de foc trebuie să fie totuși posibil, chiar dacă nu tocmai în forma unui corp arzînd cu flăcări, ci în forma unui corp fierbinte. — Dar a considera că pămîntul este un animal, pentru a explica anumite fenomene, în care circulația anumitor substanțe interne ar produce căldura, înseamnă a alcătui o simplă ficțiune, nu o ipoteză. Căci realitățile pot fi u or imaginate, pe cînd probabilitățile nu; acestea trebuie să fie certe.

2. *Consecvența*. — Consecvenții trebuie să decurgă corect din antecedenți, altfel ipoteza devine o simplă himeră.

3. *Unitatea*. — Este o cerință esențială a unei ipoteze ca ea să fie unică și să nu mai necesite nici o ipoteză ajutătoare în sprijinul ei. — Dacă pentru sprijinul unei ipoteze trebuie să aducem încă multe altele, atunci prn aceasta se pierde foarte mult din probabilitatea ei. Căci cu cît se pot deduce mai multe consecințe dintr-o ipoteză, cu atît este mai probabilă; cu cît se deduc mai puține, cu atît e mai improbabilă. Astfel, ipoteza lui Tycho de Brahe[95] nu era suficientă pentru explicarea multor fenomene; el a fost obligat s-o completeze cu alte noi ipoteze. - Or, se poate presupune deja c ipoteza admisă nu poate constitui un antecedent autentic. Dimpotrivă, sistemul lui Copernic este o ipoteză pe b căreia poate fi explicat tot ceea ce trebuie, cel *puțin pînă acum*. În acest caz nu avem nevoie de nici o ipoteză ajutătoare (*hypotheses subsidiarias*).

Există științe care nu permit nici o ipoteză, cum sînt, de exemplu, matematica și metafizica. Dar în științele naturii ipotezele sînt utile și indispensabile.

ADAOS

Despre deosebirea dintre cunoaşterea teoretică şi cunoaşterea practică

O cunoştinţă se numeşte *practică* în opoziţie cu cea *teoretică*, dar şi în opoziţie cu cea *speculativă*.[96] Cunoştinţele practice sînt sau

1) *imperative*[97], opuse celor *teoretice;* sau conţin

2) *motivele imperativelor posibile* şi sînt opuse cunoştinţelor *speculative.*

Pri *imperativ* în genere se înţelege orice propoziţie care exprimă o acţiune liberă posibilă, prin care ar trebu să fie realizat un anumit scop. — Orice cunoştinţă, deci, care conţine un imperativ, este *practică* şi este numită astfel t opoziţie cu cunoştinţa *teoretică.* Căci cunoştinţele teoretice nu exprimă ceea ce ar trebui să fie, ci ceea ce există; — deci, ele n-au ca obiect o *acţiune,* ci un *lucru existent.*

Dacă opunem însă cunoştinţele practice celor specul tive, atunci primele pot fi şi *teoretice, căci din ele nu* pot *fi deduse decît imperative.* Tratate din această perspectivă, ele sînt deci practice sau după conţinut *(in potentia)* sau în mod *obiectiv.* — Sînt sp e lativ. cunoştinţele din care nu poate fi dedusă nici o regulă de comportare sau acelea care nu conţin nici un antecedent pentru imperative posibile. O mulţime de propoziţii pur speculative există de exemplu în *teologie.* — Cunoştinţele .p e a tye sînt deci întotdeauna teoretice; dar invers, tiu orice cunoştinţă teoretică este speculativă; ele pot fi, în acelaşi timp, tratate din alt punct de vedere, şi cunoştinţe practice.

Totul tinde, în cele din urmă, spre practică; far valoarea practică a cunoaşterii noastre constă în tendinţa de aplicare a oricărei teorii şi a oricărei speculaţii. Această valoare este însă *necondiţionată* numai atunci cînd *scopul,* s e care este orientată aplicarea practică a cuno a teri, e t *necondiţionat.* — Singurul şi ultimul scop necondiţionat (scopul final), la care trebuie să se refere în cele

din urmă, orice aplicare practică a cunoașterii, este *moralitatea*, pe care o numim din această cauză și practica *propriu-zisă* sau *absolută*. Iar acea parte a filosofiei care are ca obiect de studiu moralitatea trebuie să fie numită din această cauză filosofie *practică* κατ'ἐξοχήν cu toate că orice altă disciplină filosofică are întotdeauna partea ei practică, adică poate să conțină în teoriile pe care le stabilește o indicație cu privire la aplicarea lor practică în vederea realizării anumitor scopuri.

I. TEORIA GENERALĂ A ELEMENTELOR

Capitolul I

DESPRE NOȚIUNI

§ 1. Noţiunea în genere. Diferența dintre noțiune și intuiție

Toate cunoștințele, adică toate reprezentările raportate în mod conștient la un obiect sînt sau intuiţii sau *noțiuni*.[98] — Intuiția este o reprezentare *singulară (repraesentatio singularis)*, noțiunea este o reprezentare *generală (representatio per notas communes)* sau *reflectată (repraesentatio discursiva)*.

Cunoaşterea prin noțiuni se numește *gîndire (cognitio discursiva)*.

Observația 1. Noțiunea este opusă intuiției, căci ea este o reprezentare generală sau o reprezentare a ceea ce este comun mai multor obiecte, deci o reprezentare *care poate fi conținută în obiecte diferite*.

Observația 2. A vorbi despre noțiuni generale sau comune este o simplă tautologie; o greșeală care se bazează pe împărțirea incorectă a noțiunilor în *generale, speciale* și *singulare*. Nu noțiunile înseși, ci *numai aplicarea lor* poate fi astfel împărțită.

§ 2. Materia şi forma noțiunilor

În fiecare noţiune trebuie să distingem *materia* de *formă*. Materia noțiunilor este *obiectul*, forma noțiunilor este *generalitatea*.

§ 3. Noţiunea empirică și noțiunea pură

Noțiunea este sau *empirică* sau *pură (vel empiricus vel intellectualis)*.[99] — Noțiunea pură nu este extrasă din experiență, ci chiar *după conținut* provine din intelect.

Ideea este o noțiune rațională, al cărei obiect nu poate fi întîlnit deloc în experiență.[100]

Observaţia 1. Noţiunea empirică provine din simţuri prin compararea obiectelor experienţei şi obţine prin intelect numai forma generalităţii. — Realitatea acestor noţiuni se bazează pe experienţa efectivă din care provin prin conţinutul lor. — Problema de a şti dacă există *noţiuni pure ale intelectului (conceptus puri)*, care provin ca atare numai din intelect, independent de orice experienţă, trebuie cercetată în metafizică.

Observaţia 2. Noţiunile raţionale sau ideile nu se referă deloc la obiecte reale, căci toate obiectele trebuie să facă parte dintr-o experienţă posibilă. Dar ele servesc, totuşi, prin intermediul raţiunii, la conducerea intelectului raportat la experienţă şi la aplcarea cît mai perfectă a regulilor sale, sau chiar să arate că nu toate obiectele posibile sînt obiecte ale experienţi şi că principiile posibilităţii ultimelor nu se aplică la obiecte în sine şi nici la obiecte ale experienţei considerate ca obiecte în sine.

Ideea conţine modelul aplicării intelectului, de exemplu ideea de *univers*, care trebuie să fie necesară *nu ca principiu constitutiv* al aplicării empirice a intelectului, ci numai ca principiu *regulator* în vederea coerenţei de ansamblu a aplicării empirice a intelectului nostru.[101] Ea trebuie deci considerată ca noţiune fundamentală necesară fie pentru *a completa în mod obiectiv* acţiunile de subordonare ale intelectului, fie pentru a le considera ca *nelimitate*. — Ideea nu se poate obţine prin *compunere;* căc întregul este în acest caz anterior părţilor. Există tot ui idei care determină o aproximare. Acesta este cazul ideilor *matematice* sau al ideilor de *producere matematică a unui întreg*, care se disting esenţialmente de idei! *dinamice*, care sînt cu totul *eterogene* faţă de toate noţiunile concrete, căci întregul nu se deosebeşte de noţiunile concrete după *mărime* (ca în cazul ideilor matematice), ci după *specie*.

Nici unei idei teoretice nu i se poate atribui sau demonstra realitatea obiectivă, cu excepţia ideii de libertate[102], căci ea este condiţia *legii morale*, a cărei realitate este o axiomă. — Realitatea ideii de *Dumnezeu* nu poate fi demonstrată decît prin legea morală şi deci numai cu scop *practic*, a că *pentru a acţiona ca şi cum ar exista un Dumnezeu*, — de numai în acest scop.

I toate științele, în special în cele raționale, ideea de știință reprezintă *schița* generală și *conturul* acestora; deci sfera tuturor cunoștințelor care țin de acestea. O astfel de idee a întregului, — prima care trebuie considerată într-o știință și care trebuie căutată, este *arhitectonică*[103], cum este, de exemplu, ideea de știință a dreptului.

Ideile de umanitate, de republică perfectă, de viață fericită și altele de acest gen le lipsesc celor mai mulți oameni. — Mulți dintre ei n-au nici o idee despre ceea ce vor, de aceea se conduc după instinct și autoritate.

§ 4. **Noțiuni date** (a priori **sau** a posteriori) **și noțiuni artificiale**

După materie, toate noțiunile sînt fie date *(conceptus dati)*, fie *artificiale (conceptus factitii)*. — Primele sînt date a *priori* sau *a posteriori.*

Toate noțiunile *empirice* sau date *a posteriori* se numesc *noțiuni* ale experienței[104], cele date *a priori* se numesc *noțiuni [pure].*[105]

Observație. Forma unei noțiuni, ca reprezentare discursivă, este întotdeauna artificială.

§ 5. Originea logică a noțiunilor

Originea noțiunilor, din punctul de vedere al *formei pure,* se bazează pe reflexie și abstracție asupra diferenței dintre obiectele desemnate printr-o anumită reprezentare. Și, în acest caz, se ivește întrebarea: *care operații ale intelectului formează o noțiune* sau — altfel spus — *țin de producerea unei noțiuni din reprezentări date?*

Observația 1. Logica generală, făcînd abstracție de orice conținut al cunoașterii prin noțiuni sau de orice materie a gîndirii, nu poate considera noțiunea decît din punctul de vedere al *formei,* adică numai în *mod subiectiv;* nu se poate referi la modul în care determină noțiunea un obiect al cunoașterii printr-o notă, ci numai la modul în care ea poate fi raportată la mai multe obiecte. — Logica generală nu cercetează deci *sursele* noțiunilor; respectiv cum *iau naștere* noțiunile *ca reprezentări,* ci nu-

mai modul în care *reprezentările date devin noțiuni în gîndire*; în rest, aceste noțiuni pot conține ceva obținut din experiență, sau ceva imaginar sau chiar împrumutat de la natura intelectului. Această origine, logică a noțiunilor - originea lor din perspectiva formei pure - constă în reflexie, prin care ia naștere o reprezentare comună mai multor obiecte *(conceptus communis)*, ca formă indispensabilă a facultății de judecare.[106] Deci în logică se tratează numai despre simpla *diferență a reflexiei* în noțiuni.

Observația 2: Originea noțiunilor din perspectiva *materiei* lor, după care o noțiune este *empirică*, arbitrară sau *intelectuală*, este examinată în metafizică.

§ 6. Comparația, reflexia și abstracția

Actele logice ale intelectului, prin care se produc noțiunile după forma lor, sînt:

1) *Comparația*, adică confruntarea reprezentărilor între ele în raport cu unitatea conștiinței;

2) *Reflexia*, adică reflectarea asupra modului în care pot fi concepute diferite reprezentări într-o singură conștiință;

3) *Abstracția* sau separarea de tot restul, de care se deosebesc reprezentările date.

Observația 1. Pentru a produce noțiuni pornind de la reprezentări trebuie, deci, să putem *compara, reflecta* și *abstrage;* căci aceste trei operații logice ale intelectului sînt condițiile esențiale și generale pentru producerea oricărei noțiuni în genere. - Văd de exemplu un molid, o salcie și un tei. Comparînd mai întîi aceste obiecte unul cu celălalt, observ că sînt deosebite în privința trunchiului, a ramurilor, a florilor etc.; dar reflectînd apoi numai la ceea ce au ele în comun: trunchi, ramuri, frunze, și făcînd abstracție de mărime, de figura lor etc., obțin noțiunea de pom.

Observația 2. Termenul *abstracție* nu se utilizează întotdeauna corect în logică. Nu trebuie să spunem: a abstrage *ceva (abstrahere aliquid)*, ci a face abstracție de *ceva (abstrahere ab aliquo)*. Dacă în legătură cu un postav

purpuriu, de exemplu, mă gîndesc numai la culoarea roșie, atunci fac abstracție de postav; dacă fac abstra cie și de culoare, imaginîndu-mi purpura ca ceva material în genere, atunci fac abstracție de mai multe determinații, iar noțiunea mea devine prin aceasta și mai abstractă. C cît sînt omise dintr-o noțiune ma mute distincții ale obiectului sau cu cît se face abstracție de mai multe determinații ale acestuia, cu att este mai abstractă noțiunea. Noțiunile abstracte se numesc, din această cauză, *abstrahente (conceptus abstrahentes)*, adică noțiuni în care apar mai multe abstracții. Noțiunea *corp*, de exemplu, nu este propriu-zis o noțiune abstractă; de corpul însuși nu mai pot face abstracție, căci atunci n-aș mai avea noțiunea despre el. Dar trebuie să fac abstracție de mărime, culoare, tărie, fluiditate, pe scurt, de toate determinațiile speciale ale unui corp oarecare. — *Cea mai abstractă* noțiune este aceea care nu are ceva comun cu nici una dintre noțiunile diferite de ea. Aceasta este noțiunea de c, · ; căci diferită de ea este noțiunea de nimic, care nu are deci nimic comun cu ceva.

Observația 3. Abstracția este numai condiția *negativă* care permite producerea reprezentărilor general valabile; cea *pozitivă* o constituie com p rația și reflexia. Căci numai prin abstracție nu se *produce* nici o noțiune; — abstracția o desăvîrșește doar și o delimitează.

§ 7. Conținutul și sfera noțiunilor

Orice noțiune, ca *noțiune* parțială, este conținută în reprezentarea obiectului; ca *principiu gnoseologic*, ca *notă*, îi sînt *subordonate* obiectele la care se referă. — în prima accepție noțiunea are *conținut*, î cealaltă *sferă*.

Conținutul și sfera unei noțiuni sînt în raport invers unul față de celălalt. O noțiune cu atît are mai multe obiecte subordonate, cu cît conține mai puțin în sine și invers.

Observație. Generalitatea sau v a b l tatea generală a noțiunii nu se bazează pe faptul c aceasta este o *noțiune parțială*, c pe faptul că reprezintă un *principiu gnoseologic*.

§ 8. Mărimea sferei noționale

Extensiunea sau *sfera* unei noțiuni este cu atît mai mare, cu cît îi sînt mai multe obiecte subordonate și pot fi gîndite prin intermediul ei.

Observație. După cum se spune despre o *cauză* că îi sînt subordonate *efectele,* tot așa se poate spune și despre noțiune că acesteia, ca *principiu gnoseologic,* îi sînt subordonate toate obiectele de care a făcut abstracție. Noțiunii *metal,* de exemplu, îi sînt subordonate: aurul, argintul, cuprul etc. Căci, datorită faptului că orice noțiune, ca reprezentare general-valabilă, conține ceea ce este comun mai multor reprezentări ale unor obiecte diferite, toate aceste obiecte care îi sînt subordonate pot fi reprezentate prin noțiunea respectivă. Și tocmai aceasta constituie *utilitatea* unei noțiuni. Cu cît mai multe obiecte pot fi reprezentate printr-o noțiune, cu atît mai extinsă este sfera acesteia. Astfel, noțiunea *corp,* de exemplu, are o sferă mai mare decît noțiunea *metal.*

§ 9. Noțiuni superioare și inferioare

Se numesc *superioare (conceptus superiores)* noțiunile care au alte noțiuni subordonate, numite față de primele *inferioare.* — O notă a notei — o notă *îndepărtată* — reprezintă o noțiune superioară; noțiunea în raport cu o notă *îndepărtată* este inferioară.

Observație. Fiind numite inferioare și superioare numai în mod *relațional (respective),* se poate ca una și aceeași noțiune în relații diferite să fie în același timp superioară și inferioară. Astfel, noțiunea *om,* de exemplu, în raport cu noțiunea *negroid,*[107] este superioară, iar, în raport cu noțiunea animal, este inferioară.

§ 10. Gen și specie

Noțiunea superioară se numește *gen (genus)* în raport cu noțiunea sa inferioară, cea inferioară se numește specie *(species)* față de superioara ei.

Ca și cele superioare și inferioare, noțiunile *genuri* și noțiunile *specii* nu se deosebesc în subordonare logică prin natura lor, ci numai în privința relațiilor dintre ele (*termini a quo* sau *ad quod*).

§ 11. Gen suprem și specie infimă

Genul suprem este acela care nu poate fi specie (*genus summum non est species)*, iar specia *infimă*, aceea care nu poate fi gen (*species, que non est genus, est infima)*. — Ca urmare a legii continuității nu poate să existe totuși nici specie *infimă*, nici specie proximă.

Observație. Dacă ne imaginăm o serie de mai multe noțiuni subordonate una alteia, de exemplu: fier, metal, corp, substanță, obiect, atunci în acest caz putem obține întotdeauna genuri superioare; — căc fiecare specie tebuie considerată întotdeauna în același timp ca *gen* față de noțiunea sa inferioară, de exemplu, noțiunea erudit; față de noțiunea *filosof* — pînă cînd ajungem, în sfîrșit, la un *gen* care nu mai poate fi *specie*. Și trebuie să putem ajunge finalmente la un astfel de gen, căci trebuie s existe totuși la sfîrșit o noțiune supremă (*conceptum summum)*, de care nu se mai poate face abstracție în continuare fără să dispară orice noțiune. — Însă o noțiune infimă (*conceptum infimum)* sau o specie infimă, sub care să nu mai poată fi conținută alta, nu există in seria speciilor și a genurilor, căci o astfel de noțiune nu poate fi determinată. Chiar dacă avem o noțiune pe care o aplicăm *nemijlocit* la lucrurile individuale, pot exista încă diferențe specifice cu privire l aceasta, pe car fie că nu le observăm, fie că le lăsăm de-o parte. Numai *comparativ, în vederea aplicării* există noțiuni infime, care au primit această semnificație oarecum prin convenție, considerînd că nu se poate coborî mai mult.

În privința determinării noțiunilor de specie și gen este valabilă deci următoarea lege generală: *există un gen care nu mai poate fi specie; dar nu există nici o specie care să nu mai poată fi gen.*

§ 12. Noţiuni extinse şi noţiuni restrînse. — Noţiuni reciproce

Noțiunea superioară se numește și extinsă, cea inferioară *restrînsă*.

Noțiunile care au sferă identică se numesc *noțiuni reciproce (conceptus reciproci)*.

§ 13. Raportul noţiunilor inferioare faţă de cele superioare, — al celor extinse faţă de cele restrînse

Noțiunea inferioară nu este conținută *în* cea superioară; căci ea conține în sine mai *mult* decît cea superioară; ea este însă subordonată aceleia, căc noțiunea superioară conține principiul de cunoaștere al celei inferioare.

În plus, o noțiune nu este mai extinsă decît alta pentru faptul că conține *mai multe* sub ea, — căci acest lucru nu poate fi știut, — c întruct conține *cealaltă* noțiune și mai conține *încă ceva în afara acesteia*.

§ 14. Reguli generale privind subordonarea noţiunilor

Cu privire la sfera logică a noțiunilor sînt valabile următoarele reguli generale:

1) ceea ce revine noțiunilor superioare sau le contrazice, revine sau contrazice, de asemenea, toate noțiunile inferioare, subordonate celor superioare; și

2) invers: ceea ce revine *tuturor* noțiunilor inferioare sau le contrazice, revine sau contrazice și noțiunile lor superioare.

Observație. Concordanța obiectelor rezidă în proprietățile lor *generale*, iar deosebirea î proprietăților lor *specifice*, de unde nu se poate conchide că ceea ce revrfe. S U ceea ce contrazice *o* noțiune inferioară revine sau contrazice *alte* noţiuni inferioare, subordonate ca şi prima aceleiași noțiuni superioare. Astfel, nu se poate conchide, de exemplu, că ceea ce nu revine omului nu revine nici îngerului.

§ 15. Condiţiile formării noţiunilor superioare şi inferioare: abstracţia şi determinarea logică

Prin continuarea operaţiei de abstractizare logică iau naştere noţiuni mereu superioare; după cum, dimpotrivă, prin continuarea determinării logice iau naştere noţiuni mereu inferioare. — Cea mai mare abstracţie posibil produce noţiunea cea mai înaltă sau cea mai abstractă, — aceea care nu mai permite abstragerea nc unei determinaţii. Cea mai înaltă determinare completă ar da o noţiune *totalmente* determinatl *(conceptum omnimode determinatum),* adică o noţiune care nu ar mai permite nici o altă determinare ulterioară.

Observaţie. Datorită faptului că numai obiectele . . guare Şq" indivizii sînt total determinaţi, există cunoştinţe total determinate numai ca *intuiţii,* şi nu ca noţiuni. În cazul noţiunilor determinaţia logică nu poate fi considerată niciodată ca perfectă. (Vezi § 11, *Observaţie.*)

§ 16. Aplicarea noţiunilor in abstracta şi in concreta

Orice noţiune poate fi aplcată în mod *general* sau în mod *particular* (*in abstracto* şi *in concreto*). — *In* abstac*to,* noţiunea inferioară se aplică în funcţie de noţiunea ei superioară, *in concreto,* noţiunea superioară în funcţie de noţiunea ei inferioară.

Observaţia 1. Expresiile *abstract* şi *concret* nu se referă deci la noţiunea i sine — căci orice noţiune este abstractă — ci numai la aplicarea .i. Aceasta poate să aibă, la rîndul ei, diferite grade; — după care se consideră că o noţiune este mai mult sau ma puţin abstractă sau cncet, adică sînt omise sau adăugate fie mai multe, fie mai puţine determinaţii. — Prin aplicarea abstractă noţiunea se apropie de genul suprem, prin cea concretă, dimpotrivă, de individ.

Observaţia 2. Nu se poate aprecia care dintre cele două tpr de aplicaţii, cea abstractă sau cea concretă,

este mai avantajoasă și nici care dintre ele valorează mai mult. Prin noțiuni foarte abstracte cunoaștem *puţin* despre *mai multe* obiecte; prin noţiuni foarte concrete cunoaştem *mult* despre *mai puține* obiecte; — ceea ce cîștigăm deci pe de o parte, pierdem pe de alta. — O noțiune cu sferă mare este foarte utilă, căci poate fi aplicată la multe obiecte; însă, din același motiv, și conținutul ei este mai restrîns. In noțiunea *substanță*, de exemplu, nu gîndesc mai mult decît în noțiunea cretă.

Observația 3. Arta *popularităţii* constă în a găsi proporţia dintre reprezentarea in abstracta și reprezentarea *in concreto* din cadrul aceleiași cunoştinţe, deci proporția dintre noţiuni şi prezentarea lor, prin care se obține maximum de cunoaştere, atît din punctul de vedere al sferei, cît și al conținutului.

Capitolul II

DESPRE JUDECĂŢI

§ 17. Definiţia judecăţii în genere

Judecată este reprezentarea unității conștiinței diferitelor reprezentări, sau reprezentarea relației dintre reprezentările care constituie o noțiune.[108]

§ 18. Materia şi forma judecăţilor

Părțile constitutive esențiale ale fiecărei judecăți sînt *materia* și *forma*. — *Materia* rezidă în cunoștințele date și legate în judecată pentru a constitui unitatea conștiinței; — *forma* judecății constă în determinarea modului în care diferitele reprezentări, ca atare, aparţin unei conștiințe.

§ 19. Obiectul reflexiei logice, — forma pură a judecăților

Făcînd abstracție de orice diferență reală sau obiectivă a cunoaşterii, logica nu se poate ocupa nici cu ma-

teria judecăților și nici cu conținutul noțiunilor. E consideră deci deosebirile dintre judecăți numai în privința formei lor pure.

§ 20. Formele logice ale judecăţilor: cantitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea

Deosebirile dintre judecăți în privinţa formei lor se pot reduce la cele patru momente principale ale *cantității, calității, relației* și *modalității*, față de care sînt determinate tot atîtea tipuri diferite de judecăți.[109]

§ 21. Cantitatea[110] judecăților: universale, particulare, singulare

Din punctul de vedere al cantității, judecățile sînt *universale, particulare* sau *singulare*, după cum subiectul în judecată este inclus în noţiunea predicatului sau exclus din aceasta fie în mod total, fie parțial.[111] În judecata *universală*, sfera unei noțiuni este cuprinsă în întregime în sfera altei noțiuni; în judecata *particulară* o parte din sfera uneia este cuprinsă în sfera celeilalte și, în fine, în judecata *singulară*, o noțiune lipsită de sferă este cuprinsă, drept urmare, în mo simplu ca parte din sfera unei alte noțiuni.[112]

Observaţia *1.* In cadrul aplicațiilor judecățile singulare trebuie considerate, din perspectiva formei logice, ca universale. Căci în ambele judecăți predicatul este valabil despre subiect fără nici o excepție. De exemplu, în propoziția singulară *Caius este muritor* nu poate să apară nici o excepție, l fel ca în propoziția universală, Toţi oamenii *sînt muritori*, căci nu există decît un Caius.

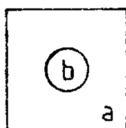
Observația 2. În privința generalității unei cunoștințe există o deosebire reală, care nu prezintă însă nici un

interes pentru logică, între propoziţiile *generale* şi cele *universale*. Propoziţiile *generale* conţin în mod simplu ceva din generalitatea anumitor obiecte, şi nu conţin, deci, condiţiile suficiente ale subsumaţiei, de exemplu propoziţia: *demonstraţiile* trebuie *fundamentate*. Propoziţiile *universale* afirmă ceva în mod universal despre un obiect.

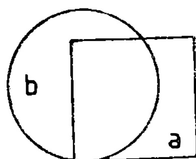
Observaţia 3. Regulile generale sînt sau general *analitice* sau general *sintetice:* primele fac abstracţie de diversitate, ultimele vizează deosebirea şi îşi exercită rolul determinant şi în această privinţă. — Cu cît este conceput mai simplu un obiect, cu atît mai pregnantă devine generalitatea analitică a noţiunii.

Observaţia 4. Dacă propoziţiile universale nu pot fi considerate în universalitatea lor fără să le cunoaştem *in concreto*, ele nu pot servi ca reguli şi nu pot avea deci valoare *euristică* în aplicaţii. Ele nu sînt decît teme pentru cercetarea principiilor universale a ceea ce a fost cunoscut în prealabil în cazurile particulare. De exemplu, propoziţia Cine nu *are nici* un *interes să mintă* şi c*noaşte adevărul, acela va spune adevărul* nu poate fi considerată în universalitatea ei, căci nu cunoaştem limita de condiţionare a dezinteresului decît prin experienţă; cu alte cuvinte, omul poate să mintă din interes, pe motiv că nu este prea legat de moralitate. Aceasta este o observaţie care ne învaţă să cunoaştem slăbiciunea naturii umane.

Observaţia 5. Observăm în legătură cu judecăţile particulare că atunci cînd acestea trebuie să poată fi considerate prin raţiune şi să aibă deci o formă raţională, nu numai intelectuală (abstractă), subiectul trebuie să fie un concept mai extins *(conceptus latior)* decît predicatul. — Fie predicatul întotdeauna = ○, iar subiectul □, atunci figura



reprezintă o judecată particulară, căci ceva din ceea ce aparține lui *a* este *b*, dar restul este non *b* — ceea ce urmează în mod rațional.[113] — Dar în figura



întregul *a* poate fi cuprins întîmplător în *b*, dacă acesta este mai mic, dar nu poate fi cuprins dacă este mai mare; ceea ce reprezintă deci o judecată particulară numai în mod accidental.[114]

§ 22. Calitatea judecăților: afirmative, negative, infinite

După calitate, judecățile sînt *afirmative, negative*, sau *infinite*. În judecățile *afirmative*, subiectul este gîndit în sfera predicatului, în cele *negative*, subiectul este plasat în *afara* sferei predicatului, iar în cele infinite în sfera unei noțiuni care se găsește în afara sferei unei alte noțiuni.

Observația *1.* Judecata infinită[115] nu indică numai faptul că un subiect nu este conținut în sfera unui predicat, ci și faptul că el se găsește în afara sferei acelui predicat, undeva într-o sferă infinită. Prin urmare, această judecată reprezintă sfera predicatului *ca fiind limitată*.

Toate posibilitățile se reduc la A sau *non-A*. Dacă spun deci că ceva este non-*A*, de exemplu că *Sufletul omului este* non-muritor — Unii *oameni sînt* non-savanți etc. —, ea este o judecată infinită. Căci prin aceasta nu se poate determina, în afara sferei finite A, cărei noțiuni îi este subordonat obiectul, ci numai faptul că se găsește în sfera exterioară lui *A*, care nici nu este propriu-zis o sferă, ci doar *învecinarea unei sfere cu infinitul* sau limi*tarea însăși*. Or, deși excluderea este o negație, limitarea

unei noţiuni este totuşi o acţiune pozitivă. Deci limitele sînt noţiuni pozitive ale obiectelor delimitate.

Observaţia 2. Pe baza legii terţului exclus *(exclusi tertii)* sfera unui concept raportată la o altă sferă sau o exclude, sau o include. — Distincţia dintre judecăţile infinite şi cele negative nu este de resortul logicii, căci aceasta se referă numai la forma judecăţii şi nu la conţinutul noţiunilor.

Observaţia 3. În judecăţile negative negaţia afectează întotdeauna copula; în cele infinite negaţia nu afectează copula, ci predicatul, ceea ce poate fi exprimat cel mai bine în limba latină.

§ 23. Relaţia judecăţilor: categorice, ipotetice, disjunctive

După relaţie, judecăţile sînt *categorice, ipotetice* sau *disjunctive*. Reprezentările date în judecăţi sînt subordonate una faţă de cealaltă în vederea unităţii conştiinţ i fie ca *predicatul* faţă de *subiect*, fie ca antecedentul faţă de *consecvent*, fie ca membrul *diviziunii* faţă de noţiunea *divizată*. — Prima raportare determină judecăţile *categorice*, a doua pe cele ipotetice, iar a treia pe cele *disjunctive*.

§ 24. Judecăţile categorice

Subiectul şi predicatul constituie materia judecăţilor categorice; — forma prin care este determinat şi exprimat raportul (acordul sau dezacordul) dintre subiect şi predicat se numeşte *copula*.

Observaţie. Judecăţile categorice constituie într-adevăr materia celorlalte judecăţi; dar, din această cauză, nu trebuie totuşi să credem, ca cei mai mulţi logicieni, că judecăţile ipotetice, ca şi cele disjunctive, ar fi doar simple forme diferite ale celor categorice şi că ar putea fi deci reduse toate la ultimele. Cele trei tipuri de judecăţi se bazează pe funcţii logice esenţial diferite ale intelectului şi trebuie să fie considerate, deci, pe baza deosebirii lor specifice.

§ 25. Judecățile ipotetice

Materia judecăților *ipotetice* constă din două judecăți, care sînt legate între ele ca efectul de cauză.[116] — Una dintre aceste judecăți, care constituie cauza, este *antecedentul* (*antecedens, prius*), cealaltă, care se comportă ca efect față de prima, este *consecventul* (*consequens, posterius*); iar reprezentarea acestui tip de legătură reciprocă a ambelor judecăți în vederea unității conștiinței se numește *consecvență*. Ea constituie *forma* judecăților ipotetice.

Observația 1. Consecvența este deci forma judecăților ipotetice, tot așa cum este copula forma celor categorice.

Observația 2. Unii consideră că este ușor de transformat o propoziție ipotetică într-una categorică. Acest lucru nu este totuși posibil, căci ambele sînt diferite una de cealaltă prin natura lor. In judecățile categorice nu există nimic problematic, totul este asertoric; în cele ipotetice, dimpotrivă, numai consecvența este asertorică. Din această cauză, în ultimele pot lega una de cealaltă două judecăți false, căci *forma consecvenței*, pe care se bazează adevărul logic al acestor judecăți, depinde numai de corectitudinea legăturii. — Este o deosebire esențială între următoarele două propoziții: *Toate corpurile sînt divizibile*, și: *Dacă toate corpurile sînt compuse, atunci sînt divizibile*. În prima propoziție afirm lucrul direct; în ultima îl afirm numai cu o condiție exprimată problematic.

§ 26. Tipuri de legături în judecățile ipotetice: modus ponens și modus tollens

Forma legăturii în judecățile ipotetice este de două feluri: de *punere* (*modus ponens*) și de *suspendare* (*modus tollens*).

1) Cînd antecedentul (*antecedens*) este adevărat, atunci este adevărat și consecventul (*consequens*) determinat prin el — ceea ce se numește *modus ponens*.

2) Cînd consecventul (*consequens*) este fals, atunci și antecedentul (*antecedens*) este fals — *modus tollens*.

§ 27. Judecăţile disjunctive

O judecată este *disjunctivă,* dacă părţile sferei unei noţiuni date se determină reciproc în cadrul întregului sau se completează *(complementa)* pentru a forma un întreg.

§ 28. Materia şi forma judecăţilor disjunctive

Multiplele judecăţi date, din care se constituie judecata disjunctivă, formează *materia* acesteia, şi sînt numite *membrii disjuncţiei sau opoziţiei. Forma* acestor judecăţi constă în disju7cţi însăşi, adică în determinarea raportului dintre diferitele judecăţi, care se exclud şi se completează reciproc ca membri ai întregii sfere a cunoştinţei divizate.

Observaţie. Toate judecăţile disjunctive reprezintă deci diferite judecăţi care alcătuiesc *comunitatea unei sfere,* fiecare judecată luînd naştere numai prin limitarea celorlalte în raport cu întreaga sferă. Ele determină deci fiecare raport judicativ faţă de întreaga sferă, şi, prin aceasta, determină în acelaşi timp raportul care există între membrii diferiţi ai disjuncţiei *(membra disjuncta).* — Un membru îi determină deci, în acest caz, pe toţi ceilalţi numai dacă aceştia alcătuiesc în totalitate părţile unei sfere complete a cunoaşterii, *în afara căreia nimic nu poate fi conceput într-un raport determinat.*

§ 29. Caracterul propriu al judecăţilor disjunctive

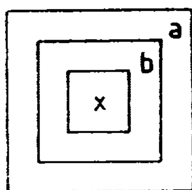
Caracterul propriu al tuturor judecăţilor disjunctive, care determină, din punctul de vedere al relaţiei diferenţa lor specifică faţă de celelalte, în special faţă de judecăţile categorice, constă în faptul că toţi membrii disjuncţiei sînt judecăţi problematice, despre care nu se poate gîndi nimic altceva decît că, fiind părţi ale sferei unei cunoştinţe, ele formează întreaga sferă, reprezentînd

fiecare complementul celorlalte față de întreg *(complementum ad totum)*. Iar de aici urmează că adevărul trebuie să fie cuprins într-una dintre aceste judecăți problematice, sau, ceea ce înseamnă același lucru, că una dintre ele trebuie să fie considerată *asertorică*. Căci sfera cunoașterii, în condițiile date, nu conține nimic în afara acestora și că ele sînt opuse una față de cealaltă. Prin urmare, nu poate să existe o altă judecată adevărată *în afara* lor și *nici dintre ele* nu poate fi adevărată mai mult decît una.

Observație. Într-o judecată categorică, obiectul a cărui reprezentare este considerată ca o parte a sferei unei alte reprezentări subordonate este considerat ca fiind subordonat acestei noțiuni superioare lui. Deci aici, în subordonarea sferelor, este comparată partea părții cu întregul. — Dar în judecățile disjunctive se merge de la întreg la toate părțile luate împreună. — Ceea ce este conținut în sfera unei noțiuni este conținut și într-o parte a acestei sfere. Pentru aceasta trebuie ca sfera să fie divizată în prealabil. De exemplu, prin judecata disjunctivă *un savant este sau specialist în științe istorice sau specialist în științe raționale* determin deci faptul că aceste noțiuni sînt, după sferă, părți ale sferei *savant*, dar în nici un caz nu fac parte una din cealaltă, și că, luate împreună, sînt complete.

Faptul că în judecățile disjunctive nu se consideră sfera noțiunii divizate ca fiind conținută în sfera diviziunii, ci ceea ce este conținut sub noțiunea divizată, ca fiind conținut sub unul dintre membrii diviziunii, poate fi redat intuitiv prin următoarea schemă de comparație între judecățile categorice și cele disjunctive.

În judecățile categorice, x, care este subordonat lui b, este subordonat și lui *a*.



în judecățile disjunctive, x, care este subordonat lui *a*, este subordonat fie lui *b*, fie lui c ș.a.m.d.

a	
b	c
d	e

Deci, diviziunea în judecățile disjunctive nu indică coordonarea părților întregii noțiuni, ci a tuturor părților sferei sale. În ultimul caz concep *mai multe obiecte* printr-o *noțiune;* în primul, un obiect prin mai multe noțiuni, de exemplu, *definiendum*-ul prin toate notele coordonării.

§ 30. Modalitatea[117] judecăților: problematice, asertorice, apodictice

Din punctul de vedere al modalității, moment prin care este determinat raportul tuturor judecăților față de facultatea de cunoaștere, judecățile sînt fie *problematice*, fie *asertorice*, fie *apodictice*. Cele problematice sînt însoțite de conștiința simplei posibilități a judecății, cele asertorice de conștiința realității, și, în fine, cele apodictice de conștiința necesității acesteia.

Observația 1. Momentul modalității indică deci numai modul în care ceva este afirmat sau negat în judecată; sau fără a se referi la adevărul sau neadevărul judecății, ca în judecata problematică: *sufletul omului poate fi nemuritor;* sau stabilind ceva referitor la acestea, ca în judecata asertorică: *sufletul omului este nemuritor;* sau, în fine, exprimînd adevărul unei judecăți cu demnitatea necesității, ca în judecata apodictică: *sufletul omului trebuie să fie nemuritor.* — Această determinare a adevărului ca simplu posibil, ca real sau necesar, se referă numai la *judecata însăși,* și, în nici un caz, la *lucrul* asupra căruia se judecă.

Observația 2. În judecățile problematice, a căror materie rezidă în raportul posibil dintre predicat și subiect,

trebuie ca subiectul să aibă întotdeauna o sferă mai mică decît predicatul.

Observația 3. Pe deosebirea dintre judecățile problematice și cele asertorice se bazează deosebirea adevărată dintre judecăți și propoziții, care se consideră, de obicei în mod greșit, că ar consta în simpla exprimare prin cuvinte, fără de care în genere nici nu s-ar putea judeca. În judecată raportul diferitelor reprezentări cu unitatea conștiinței este conceput doar ca problematic, într-o propoziție, dimpotrivă, ca asertoric. O propoziție problematică este *contradictio in adjecto.*[118] — Înainte de a avea o propoziție sînt totuși obligat mai întîi să judec; și judec asupra unui număr nedeterminat de lucruri, pe care însă trebuie să-l determin în momentul în care institui o propoziție. — În rest, este bine să judecăm mai întîi problematic, înainte de a accepta judecata ca asertorică, pentru a o verifica în felul acesta. De altfel nu este întotdeauna necesar să avem judecăți asertorice.

§ 31. Judecăți exponibile

Judecățile care conțin în același timp, dar indirect, o afirmație și o negație, astfel încît afirmația apare distinct, iar negația în chip obscur, sînt propoziții *exponibile.*

Observație. De exemplu, în judecata exponibilă *Puțini oameni* sînt savanți apare în mod obscur 1) judecata negativă: Mulți *oameni nu sînt* sa*van*ți și [distinct] 2) judecata afirmativă: *Unii oameni sînt* sa*van*ți. - Fiindcă natura propozițiilor exponibile depinde exclusiv de condițiile limbajului, în care pot fi exprimate prescurtat dintr-o dată două judecăți, observăm că judecățile care trebuie să fie exponibile pot exista în limbajul nostru nu în logică, ci în gramatică.

§ 32. Propoziții teoretice și propoziții practice

Se numesc *teoretice* propozițiile care se raportează la obiect și determină ceea ce îi aparține sau nu; p*oetice* sînt, dimpotrivă, acelea care exprimă acțiunea pTn

care este posibil un obiect, ca fiind o condiție necesară a acestuia.

Observaţie. Logica trebuie să se refere numai *la forma* propozițiilor practice, întrucît acestea sînt opuse celor teoretice. Propozițiile practice *considerate* după conţinut, în măsura în care sînt diferite de cele *speculative*[119], aparțin moralei.[120]

§ 33. Propoziţii indemonstrabile şi propoziții demonstrabile

Propozițiile *demonstrabile* sînt cele care pot fi justificate; cele pentru care nu există nici o justificare sînt numite *indemonstrabile*.

Judecățile certe în mod nemijlocit sînt indemonstrabile și sînt considerate deci *propoziții elementare*.

§ 34. Principiile

Propozițiile a căror certitudine nemijlocită este *a priori* pot fi numite principii, căci servesc la demonstrarea altor judecăți, ele însele neputînd fi subordonate altora. Din această cauză sînt numite *principii* (începuturi).t

§ 35. Principii intuitive şi principii discursive: axiome şi acroame

Principiile sînt sau *intuitive* sau discursive. — Primele pot fi reprezentate în intuiție şi se numesc *axiome (axiomata)*[122]; ultimele pot fi exprimate numai prin concepte și pot fi numite *acroame (acroamata)*.[123]

§ 36. Propoziții analitice şi propoziții sintetice

Se numesc *analitice* propozițiile a căror certitudine se bazează pe ***identitatea*** noțiunilor (noțiunea predicatului cu noțiunea subiectului). — Propozițiile al căror adevăr nu se bazează pe identitatea noțiunilor trebuie să fie numite *sintetice*.[124]

Observația 1. „Orice *x*, căruia îi revine noțiunea de corp *(a + b)*, îi revine și întinderea *(b)*“ este un exemplu de propoziție *analitică*.

„Orice *x*, căruia îi revine noțiunea de corp *(a + b)*, îi revine și *atracția (c)*“ este un exemplu de propoziție *sintetică*. — Propozițiile sintetice extind cunoașterea *materialiter*, cele analitice numai *formaliter*. Primele conțin determinații *(determinationes)*, ultimele doar *predicate logice*.

Observația 2. Principiile analitice nu sînt axiome, căci sînt *discursive*. Iar principiile sintetice sînt și axiome numai dacă sînt *intuitive*.

§ 37. Propoziții tautologice

Identitatea noțiunilor în judecățile analitice poate să fie sau *explicită (explicita)* sau *neexplicită (implicita)*. — În primul caz, propozițiile analitice sînt *tautologice*.

Observația 1. Propozițiile tautologice sînt *virtualiter* goale sau *lipsite de consecințe*, căci ele sînt inutile și fără folos. De genul acesta este, de exemplu, propoziția tautologică: *Omul este om*. Căci dacă nu pot să spun nimic mai mult despre om, decît că este om, atunci înseamnă că nu știu nimic mai mult despre el.

Propozițiile *implicit* identice, dimpotrivă, nu sînt nici goale, nici lipsite de consecințe, căci ele clarifică predicatul cuprins implicit *(implicite)* în noțiunea subiectului prin *explicitare (explicatio)*.

Observația 2. Propozițiile fără consecințe nu trebuie confundate cu cele *lipsite de sens*, care sînt goale pentru intelect, fiindcă se referă la determinațiile așa-numitelor calități oculte *(qualitates occultae)*.[125]

§ 38. Postulat și problemă

Se numește *postulat* o propoziție practică, certă în mod nemijlocit, sau un principiu care determină o acțiune posibilă, la care se presupune că modul ei de desfășurare este nemijlocit cert.[126]

Problemele (problemata) sînt propoziții demonstrabile, care au nevoie de îndrumare, sau care exprimă o acțiune al cărei mod de desfășurare nu este nemijlocit cert.

Observaţia 1. Pot exista şi postulate *teoretice* care servesc raţiunii practice. Acestea sînt ipoteze teoretice necesare din punctul de vedere al raţiunii practice, cum ar fi, de exemplu, existenţa lui Dumnezeu, libertatea omului sau lumea cealaltă.

Observaţia 2. Problemei îi aparţin: 1) chestiunea, care conţine ceea ce trebuie realizat, 2) *rezolvarea,* care conţine modul în care se poate ajunge la rezultat, 3) *demonstraţia,* faptul că, dacă voi fi procedat aşa, va rezulta ceea ce se cere.

§ 39. Teoreme, corolare, leme şi scolii

Teoremele sînt propoziţii teoretice care pot şi trebuie să fie demonstrate. — *Corolarele* sînt consecinţe imediate din propoziţii anterioare. — *Leme* (*lemata*) se numesc propoziţiile care nu sînt proprii ştiinţei în care se presupune că sînt demonstrate, ci sînt împrumutate de la alte ştiinţe. — În fine, *scoliile* sînt simple *propoziţii explicative,* care nu fac deci parte din întregul sistemului.

Observaţie. Momentele esenţiale şi generale ale unei teoreme sînt *teza* şi *demonstraţia.* — În rest, diferenţa dintre teoreme şi corolare poate fi stabilită şi prin faptul că ultimele sînt conchise în mod nemijlocit, pe cînd primele, dimpotrivă, sînt deduse printr-o serie de consecinţe din propoziţii nemijlocite certe.

§ 40. Judecăţi de percepţie şi judecăţi de experienţă

O *judecată de percepţie* este pur *subiectivă* - o judecată obiectivă formată din percepţii este o *judecată de experienţă.*[127]

Observaţie. O judecată formată din simple percepţii nu este posibilă decît prin faptul că enunţ reprezentarea mea ca percepţie: eu, care percep un turn, îi percep culoarea roşie. Dar nu pot spune că *el este roşu.* Căci aceasta nu ar mai fi doar o judecată empirică, ci şi o *judecată de experienţă,* adică o judecată empirică prin care obţin o noţiune despre obiect. De exemplu, *prin atingerea pietrei simt căldura* este o judecată de percepţie, da

piatra este caldă, dimpotrivă, este o judecată de experiență. — Este caracteristic pentru ultima faptul că eu nu atribui obiectului ceea ce există doar în subiectul meu, căci o judecată de experiență constituie percepția din care se naște noțiunea despre obiect; de exemplu, dacă se mișcă puncte luminoase în *lună*, în *aer* sau în *ochiul meu*.

Capitolul III

DESPRE RAȚIONAMENTE

§ 41. Raționamentul în genere

Prin *raționare* trebuie să înțelegem acea funcție a gîndirii prin care este derivată o judecată din alta. — Un raționament în genere reprezintă deci deducerea unei judecăți dintr-o alta.

§ 42. Raționamente nemijlocite și raționamente mijlocite

Toate raționamentele sînt sau nemijlocite sau *mijlocite*.

Un raționament *nemijlocit (consequentia immediata)* constă în deducerea *(deductio)* unei judecăți din alta fără intermediar *(judicium intermedium)*. Raționamentul este mijlocit cînd, în afara noțiunii pe care o conține o judecată, mai sînt necesare și altele pentru a deduce din aceasta o cunoștință.

§ 43. Raționamente ale intelectului, ale rațiunii și ale facultății de judecare

Raționamentele nemijlocite se numesc *raționamente* ale *intelectului*[128], toate raționamentele mijlocite sînt, dimpotrivă, sau *raționamente ale rațiunii* sau raționamente ale *facultății de judecată*.[129] — Aici vom trata mai întîi despre raționamentele nemijlocite sau raționamentele intelectului.

I. RAȚIONAMENTELE INTELECTULUI

§ 44. Natura specifică a raționamentelor intelectului

Caracterul esențial al tuturor raționamentelor nemijlocite și principiul posibilității lor rezidă doar într-o schimbare a *formei* pure a judecăților, în timp ce *materia* acestora, subiectul și predicatul rămîn *invariabil aceleași.*

Observația 1. Prin faptul că în raționamentele nemijlocite se schimbă numai forma și în nici un fel materia judecăților, aceste raționamente se deosebesc în mod esențial de toate raționamentele mediate, în care judecățile se disting și *după materie,* căci aici trebuie să intervină o nouă noțiune ca judecată intermediară sau termen mediu *(terminus medius)* pentru a deduce o judecată din alta. Cînd raționez, de exemplu, *Toți oamenii sînt muritori, deci și Caius este muritor,* acesta nu este un raționament nemijlocit. Căci aici, pentru a conchide, mai am nevoie de judecata intermediară Caius *este om;* prin această noțiune nouă se schimbă însă materia judecății.

Observația 2. Ce-i drept, în raționamentele intelectului se poate să apară și un *judicium intermedium,* dar atunci această judecată intermediară este pur tautologică. Ca, de exemplu, în raționamentul nemijlocit *toți oamenii sînt muritori, unii oameni* sînt *oameni, deci unii oameni sînt muritori,* în care termenul mediu este o propoziție tautologică.

§ 45. Modurile raționamentelor intelectului

Raționamentele intelectului trec prin toate clasele funcțiilor logice ale judecății, prin urmare tipurile lor principale sînt determinate prin momentele cantității, calității, relației și modalității. — Pe acestea se bazează următoarea împărțire a acestor raționamente.

§ 46. 1. Raţionamentele intelectului (în funcţie de cantitatea judecăţilor) per judicia subalternata

In raționamentele intelectului *per judicia* subalternata cele două judecăți diferă după *cantitate*, iar aici judecata particulară este derivată din judecata universală pe baza principiului: consecvența este valabilă de la universal la particular *(ab universali ad particulare* valet *consequentia)*.

Observație. Un *judicium* se numește *subalternatum* dacă este conținut *în altul*, cum sînt, de exemplu, judecățile *particulare* în cele *universale*.[130]

§ 47. 2. Raţionamentele intelectului (în funcţie de calitatea judecăţilor) per judicia opposita

In raționamentele de acest tip ale intelectului schimbarea se referă la *calitatea* judecăților, şi anume la relația de *opoziție*. — Datorită faptului că această opoziție poate fi însă de *trei feluri*, rezultă următoarea împărțire particulară a raționamentelor nemijlocite: prin judecăți *opuse contradictoriu*, prin judecăți *contrare* și prin judecăți *subcontrare*.

Observație. Raționamentele intelectului prin judecăți *echipolente (judicia aequipollentia)* nu pot fi numite raționamente propriu-zise, căci aici nu are loc nici o consecvență, ele trebuie considerate mai degrabă ca o simplă substituție de cuvinte, care semnifică una şi aceeași noțiune, caz în care judecățile rămîn neschimbate şi în privința formei; de exemplu: *Nu toți oamenii sînt* vir*tuoși* și *Unii oameni nu sînt virtuoși*. Ambele judecăți spun unul și același lucru.[131]

§ 48. a) Raționamentele intelectului per judicia contradictorie opposita

În raționamentele intelectului prin judecăți opuse contradictoriu și care formează ca atare opoziția autentică, pură, adevărul uneia dintre judecățile opuse contradictoriu se deduce din falsitatea celeilalte, și invers. — Căci opoziția autentică care are loc aici nu conține nici mai mult, nici mai puțin decît ceea ce aparține opoziției. În conformitate cu *principiul terțului exclus* judecățile contradictorii nu pot fi ambele adevărate și cu atît mai puțin ambele false. Deci, dacă una este adevărată, atunci cealaltă este falsă, și invers.[132]

§ 49. b) Raționamentele intelectului per judicia contrarie opposita

Judecățile contrare sau opuse *(judicia contrarie opposita)* sînt judecăți dintre care una este universal afirmativă, iar cealaltă universal negativă. Ce-i drept, ele nu pot fi ambele adevărate, dar pot fi ambele false, căci fiecare dintre ele enunță mai mult decît este necesar pentru simpla negare a celeilalte, iar falsitatea poate să constea în acest exces. — În legătură cu aceste judecăți este corectă numai conchiderea *de la adevărul uneia la falsitatea celeilalte, dar nu invers.*[133]

§ 50. c) Raționamentele intelectului per judicia subcontrarie opposita

Judecățile dintre care una afirmă sau neagă în *mod particular (particulariter)* ceea ce afirmă sau neagă cealaltă în același mod sînt subcontrare.

Datorită faptului că pot fi ambele adevărate, dar nu pot fi ambele false, în legătură cu ele este corect numai următorul mod de *conchidere: dacă una dintre aceste propoziții este falsă, atunci cealaltă este adevărată, dar* nu *și invers.*[134]

Observație. Între judecățile subcontrare nu există opoziție pură, strictă, căci în una nu se afirmă sau se

neagă despre *același* obiect, despre care s-a afirmat sau s-a negat în cealaltă. De exemplu, în raționamentul: *Unii* oameni sînt *savanți, deci unii oameni nu sînt savanți,* în prima judecată nu se afirmă despre *aceiași* oameni ceea ce se neagă în cealaltă.[135]

§ 51. 3. Raţionamente ale intelectului (în funcţie de relaţia judecăţilor) per judicia conversa seu per conversionem[136]

Raționamentele nemijlocite prin *conversiune* se referă la relația judecăților[137] și constau în inversarea subiectului și a predicatului din ambele judecăți, astfel încît subiectul primei judecăți devine predicatul celeilalte, și invers.

§ 52. Conversiunea pură şi conversiunea prin accident

În cadrul conversiunii cantitatea judecăților sau se schimbă sau rămîne neschimbată. — În primul caz, propoziția convertită *(conversum)* se deosebește cantitativ de propoziția de convertit *(convertente),* iar conversiunea se numește prin accident *(conversio per accidens);* în celălalt caz, conversiunea se numește simplă *(conversio simpliciter* talis).

§ 53. Regulile generale ale conversiunii

În legătură cu raționamentele intelectului prin conversiune sînt valabile următoarele reguli:

1. Judecățile universal afirmative pot fi convertite numai per *accidens*[138], căci în aceste judecăți predicatul este o noțiune mai extinsă, fiind conținută numai în parte de către subiect.

2. Toate judecățile universal negative pot fi convertite însă *simpliciter*, căci aici subiectul este exclus din sfera predicatului.[139]

3. În mod asemănător pot fi convertite *simpliciter* toate propozițiile *particular afirmative*, căci în aceste judecăți o parte din sfera subiectului este subsumată sferei predicatului, deci și o parte din sfera predicatului poate fi subsumată subiectului.[140]

Observația 1. În judecățile universal afirmative subiectul este considerat ca un *contentum* al predicatului, căci el este conținut în sfera acestuia. Deci, pot conchide, de exemplu, numai: Toţi *oamenii sînt muritori, deci unele dintre ființele cuprinse în conceptul muritor sînt oameni.*[141] — Însă judecățile universal negative pot fi convertite *simpliciter* datorită faptului că două noţiuni generale contradictorii între ele se contrazic în *aceeași extensiune.*

Observația 2. Unele judecăți universal afirmative se pot converti ce-i drept și *simpliciter*. Dar cauza acestui lucru nu rezidă în forma, ci în structura particulară a materiei lor; cum este cazul, de exemplu, în cele două judecăți: *Tot ceea ce este neschimbător este necesar* și *Tot ce este necesar este neschimbător.*

§ 54. 4. **Raționamente ale intelectului (în funcție de modalitatea judecăților) per judicia contraposita**[142]

Tipul de raționamente nemijlocite prin contrapoziție constă în acea transformare *(metathesis)* a judecăților în care numai cantitatea rămîne aceeași, în schimb calitatea se schimbă. — Contrapoziția se referă doar la modalitatea judecăților, căci ea transformă o judecată asertorică într-una apodictică.

§ 55. **Regulile generale ale contrapoziției**

În legătură cu contrapoziția este valabilă regula generală:

Toate judecățile universal afirmative pot fi contrapuse simpliciter. Căci, dacă este negat predicatul care conține subiectul, deci este negată întreaga sferă, atunci trebuie ca și o parte a acesteia să fie negată, respectiv subiectul.

Observația 1. Metateza judecăților prin conversiune și cea prin contrapoziție sînt, deci, opuse reciproc, căci prima schimbă numai cantitatea, iar a doua numai calitatea.

Observația 2. Tipurile de raționamente nemijlocite amintite se referă numai la *judecățile categorice.*

II. RAȚIONAMENTELE RAȚIUNII[143]

§ 56. Raționamentul rațiunii în genere

Raționamentul rațiunii reprezintă cunoașterea necesității unei propoziții prin subsumarea condiției sale unei reguli generale date.

§ 57. Principiul general al raționamentelor rațiunii

Principiul general pe care se bazează valabilitatea oricărui raționament prin rațiune se poate exprima în mod determinat prin următoarea formulă:

Ceea ce este subordonat condiției unei reguli este subordonat și *regulii însăși.*

Observație. Raționamentul rațiunii stabilește de la început o *regulă generală* și o modalitate de subordonare față de condițiile acestei reguli. — De unde rezultă că concluzia nu este conținută *a priori* în singular, ci în general, și este subordonată în mod necesar unei anumite condiții. Iar faptul că totul este subordonat generalului și este determinabil prin reguli generale constituie tocmai principiul *raționalității* sau *al necesității (principium rationalitatis seu necessitatis).*

§ 58. Componentele esențiale ale raționamentului rațiunii

Orice raționament al rațiunii este compus din următoarele trei părți esențiale:

1. o regulă generală, care se numește *propoziția major! (propositio major);*

2. o propoziție care subordonează o cunoștință condiției impuse de regula generală și se numește *propoziție* minoră *(propositio minor);* și, în fine,

3. propoziția care afirmă sau neagă predicatul regulii despre cunoștința subordonată, respectiv *concluzia (conclusio)*.[144]

Primele două propoziții, considerate împreună, sînt numite *propoziții prime* sau *premise*.

Observație. Regula este o aserțiune subordonată unei condiții generale. Raportul condiției cu aserțiunea, modul în care ultima stă sub prima, reprezintă *exponentul* regulii.

Subordonarea rezidă în recunoașterea faptului că există (undeva) o condiție.

Raționamentul este legătura dintre ceea ce este subordonat condiției și aserțiunea regulii.

§ 59. Materia și forma raționamentelor rațiunii

Premisele constituie *materia* raționamentului rațiunii, iar concluzia, întrucît conține consecvența, constituie *forma*.[145]

Observația *1.* În cadrul fiecărui raționament al rațiunii trebuie dovedit, deci, întîi adevărul premiselor și apoi corectitudinea consecvenței. — Respingerea unui raționament al rațiunii nu se face niciodată respingînd întîi concluzia, ci respingînd întotdeauna mai întîi fie premisele, fie consecvența.

Observația 2. În orice raționament al rațiunii concluzia este dată în același timp cu premisele și consecvența.

§ 60. Împărțirea raționamentelor rațiunii (după relație) în categorice, ipotetice și disjunctive

Toate regulile (judecățile) conțin unitatea obiectivă a conștiinței diversității cunoașterii, deci o condiție sub care o cunoștință aparține, împreună cu o alta, unei conștiințe. Or, pot fi concepute numai trei condiții ale acestei unități, și anume: ca subiect de inerență a notei, —

sau ca bază a dependenței unei cunoștințe față de o alta, — sau, în fine, ca legătură a părților într-un întreg (diviziune logică). Prin urmare, nu pot exista mai mule tipuri de reguli generale *(propositiones majores)* prin care să fie mijlocită consecvența unei judecăți din at?.

Pe aceasta se bazează împărțirea tuturor raționamentelor rațiunii în *categorice, ipotetice* și *disjunctive*.

Observația 1. Raționamentele rațiunii nu pot fi împărțite nici după *cantitate*, căci fiecare *major* este o regulă, deci ceva general; nici după *calitate*, căci este indiferent dacă concluzia este afirmativă sau negativă; nici după *modalitate*, căci concluzia este însoțită întotdeauna de conștiința necesității și are deci demnitatea unei propoziții apodictice. — Deci rămîne numai *relația* ca singurul principiu posibil de împărțire a raționamentelor rațiunii.

Observația 2. Mulți logicieni consideră că numai raționamentele categorice ale rațiunii ar fi raționamente *propriu-zise;* pe celelalte le consideră, dimpotrivă, ca *neobișnuite*. Dar acest lucru este lipsit de temei și fal , căci toate cele trei tipuri sînt produse la fel de corecte, însă ale unor funcții ale rațiunii esențialmente diferite unele de celelalte.

§ 61. Diferența specifică dintre raționamentele categorice, ipotetice și disjunctive

Diferența dintre cele trei tipuri de raționamente amintite rezidă în *propoziția majoră*. — În raționamentele *categorice, majora* este categorică, în cele ipotetice este *ipotetică* sau problematică, iar în cele disjunctive este o propoziție disjunctivă.

§ 62. 1. Raționamentele categorice

În orice raționament categoric există trei noțiuni fun*damentale (termini)*, și anume:

1. predicatul din concluzie, care se numește *termen major (terminus major)*, căci are o sferă mai mare decît subiectul;

2. *subiectul* (din concluzie), care se numește *termen minor (terminus minor)*, și

3. o notă intermediară *(nota intermedia)*, care se numește *termen mediu (terminus medius)*, căci prin intermediul lui o cunoștință este subordonată unei condiții a regulii.

Observație. Diferența dintre termenii amintiți există numai în raționamentele categorice, căci numai acestea conchid printr-un *terminum medium;* celelalte, dimpotrivă, conchid numai prin subordonarea problematică în majoră și asertorică în *minoră.*

§ 63. Principiul raționamentelor categorice

Principiul pe care se bazează posibilitatea și valabilitatea oricărui raționament categoric este acesta:

Ceea *ce corespunde notei unui lucru, corespunde* și lucrului *însuși; și ceea ce contrazice nota unui lucru, contrazice și lucrul însuși (nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae, repugnat* rei *ipsi).*

Observație. Din principiul astfel stabilit se poate deduce ușor așa-numitul *dictum de omni et nullo*. Din această cauză, el nu poate fi considerat principiul suprem nici pentru raționamentele în genere, nici pentru cele categorice în mod special.

Noțiunile gen și noțiunile specie sînt deci note generale pentru toate obiectele subordonate acestor noțiuni. Prin urmare aici este valabilă regula: *ceea ce convine sau repugnă genului sau speciei, revine de asemenea sau repugnă tuturor obiectelor subordonate acelui gen sau acelei specii*. Iar această regulă se numește chiar *dictum de omni et nullo*.

§ 64. Reguli pentru raționamentele categorice

Din natura și din principiul raționamentelor categorice decurg următoarele reguli:

1. Nici un raționament categoric nu poate să conțină nici mai mult nici mai puțin decît *trei noțiuni fundamen-*

tale (termini), căci aici trebuie legate două noțiuni (subiect și predicat) printr-o notă mijlocitoare.

2. Premisele nu pot fi ambele negative *(ex puris negativis nihil sequitur),* căci subordonarea din minoră trebuie să fie afirmativă, ea enunțînd faptul că o cunoștință stă sub condiția regulii.

3. Premisele nu pot fi ambele *particulare (ex puris particularibus nihil sequitur).* căci atunci n-ar exista *nici* o regulă, adică nici o propoziție universală din care să poată fi derivată o cunoștință particulară.

4. *Concluzia se orientează întotdeauna după partea cea mai slabă a raționalului,* adică după propozițiile negative și particulare din premise, care sînt numite părțile cele mai slabe ale raționamentelor categorice *(conclusio sequitur partem debiliorem)*. Deci:

5. dacă o premisă este o propoziție negativă, atunci și concluzia trebuie să fie negativă, și

6. dacă o premisă este particulară, atunci și concluzia trebuie să fie particulară.

7. În orice raționament categoric *majora* trebuie să fie universală *(universalis),* iar *minora* o propoziție afirmativă, și de aici urmează, în fine,

8. concluzia trebuie să se orienteze cu privire la *calitate* după premisa majoră și cu privire la *cantitate* după *premisa minoră.*

Observație. Este ușor de observat faptul că concluzia trebuie să se orienteze întotdeauna după propozițiile negative și particulare din premise.

Dacă aleg ca premisă minoră o particulară și spun că un anumit lucru este subordonat regulii, atunci și în concluzie pot să spun doar că predicatul regulii revine acestui lucru, căci n-am subordonat regulii *nimic mai* mult *decît acest lucru.* Și dacă avem ca regulă (premisă majoră) o propoziție negativă, atunci și concluzia trebuie să fie negativă. Căci dacă premisa majoră spune că un anumit predicat este negat despre toate lucrurile subordonate

condiției regulii, atunci concluzia trebuie să nege de asemenea predicatul despre ceea ce a fost subordonat condiției regulii (despre subiect).

§ 65. Raționamente categorice pure și mixte

Un raționament categoric este pur *(purus)*, dacă în cadrul lui nu intervine nici o concluzie nemijlocită, iar ordinea reglementară a premiselor nu este modificată; în caz contrar, el se numește impur sau *hibrid (ratiocinum impurum vel hybridum)*.

§ 66. Raționamente mixte prin conversiunea propozițiilor — figurile

Printre raționamentele mixte trebuie considerate cele care se formează prin conversiunea propozițiilor și în care locul acestor propoziții nu este deci cel reglementar. — Acest lucru se petrece în ultimele trei așa-numite figuri ale raționamentului categoric.[146]

§ 67. Cele patru figuri ale raționamentului

Prin figuri înțelegem cele patru modalități de a conchide a căror deosebire este determinată de locul particular al premiselor și al termenilor.

§ 68. Principiul care determină deosebirea raționamentelor după locul diferit al termenului mediu

Termenul mediu, despre care este vorba aici, poate să fie 1) subiect în majoră și predicat în minoră, 2) predicat în ambele premise, 3) subiect în ambele premise și, în sfîrșit, 4) predicat în majoră și subiect în minoră. Deosebirea dintre cele patru figuri este determinată de aceste patru cazuri. Dacă *S* desemnează subiectul concluziei, *P* predicatul acesteia și M *terminum medium*, atunci sche-

ma acestor patru figuri poate fi redată prin tabelul următor:

M	p	p	M	M	P	p	H
s	M	s	M	M	s	M	s
s	p	s	p	s	p	s	p

§ 69. Regula primei figuri, singura figură legitimă

Regula primei figuri prevede ca *majora* să fie *universală,* iar *minora afirmativă.* — Și datorită faptului că aceasta trebuie să fie regula generală a tuturor raționamentelor în genere, rezultă că prima figură este singura legitimă. Ea stă la baza tuturor celorlalte și toate, pentru a fi valabile, trebuie să fie reduse la aceasta prin inversarea premiselor *(metathesis praemissorum).*

Observație. Concluzia primei figuri poate să fie de orice cantitate și calitate. In restul figurilor există numai concluzii de un anumit tip; unele *moduri* ale acestora sînt excluse. Ceea ce indică deja faptul că aceste figuri nu sînt perfecte, că sînt supuse unor anumite restricții care împiedică decurgerea concluziei în toate *modurile,* cum se petrece în prima figură.

§ 70. Condiția reducerii ultimelor trei figuri la prima

Condiția validității ultimelor figuri, în virtutea căreia este posibil un mod corect al concluziei în fiecare dintre ele, decurge din faptul că *termenul mediu* ocupă în premise un astfel de loc încît, prin consecvențe imediate *(consecventias immediatas),* acesta poate fi transformat în conformitate cu regulile primei figuri. — De aici rezultă următoarele reguli pentru ultimele trei figuri.

§ 71. Regula figurii a doua

În figura a doua *premisa minoră* rămîne neschimbată, deci trebuie *convertită premisa majoră,* dar astfel încît să rămînă *universală (universalis).* Acest lucru este posibil numai dacă majora este *universal* negativă; dacă este însă *afirmativă,* atunci trebuie contrapusă. În ambele cazuri concluzia va fi *negativă (sequitur partem debiliorem).*

Observație. Regula figurii a doua este: ceea ce contrazice nota unui lucru, contrazice lucrul însuși. — În acest caz, trebuie deci să convertesc mai întîi enunțul și să spun: ceea ce este contrazis de o notă, contrazice nota respectivă; — sau trebuie să convertesc concluzia: ceea ce este contrazis de nota unui lucru, este contrazis de lucrul însuși, deci contrazice lucrul.

§ 72. Regula figurii a treia

În figura a treia *premisa majoră* este corectă, deci trebuie convertită *minora,* dar astfel încît să rezulte o propoziție afirmativă. Acest lucru este însă posibil numai cînd propoziția afirmativă este *particulară;* deci *concluzia este particulară.*

Observație. Regula figurii a treia este: ceea ce revine unei note sau contrazice o notă revine de asemenea sau contrazice unele dintre acele lucruri care au nota respectivă. — În acest caz, trebuie să spun în prealabil că nota revine sau contravine tuturor lucrurilor care au această notă.

§ 73. Regula figurii a patra

Dacă în figura a patra *majora* este universal negativă, atunci poate fi convertită simplu *(simpliciter);* la fel în cazul *minorei,* dacă este particulară; deci concluzia este negativă. — Dacă majora este, dimpotrivă, universal afirmativă, ea se poate converti sau contrapune numai per *accidens;* deci concluzia este sau particulară sau negativă. — Dacă concluzia nu se convertește (*PS* nu se

schimbă în *SP)*, atunci trebuie să aibă loc inversarea premiselor *(metathesis praemissorum)* sau conversiunea *(conversio)* lor.

Observație. În figura a patra conchidem că predicatul este legat de termenul mediu, termenul mediu de subiect (al concluziei), deci *subiectul* de *predicat;* dar nu aceasta este concluzia, a conversa ei. — Or, pentru a o face, majora trebuie să devină minoră și *vice versa,* iar concluzia trebuie convertită, căci în cazul primei schimbări termenul minor se transformă în major.

§ 74. Rezultate generale referitoare la ultimele trei figuri

Din regulile indicate pentru ultimele trei figuri urmează:

1. că în nici una dintre acestea nu există o concluzie universal afirmativă, ci concluzia este întotdeauna negativă sau particulară;

2. că în fiecare intervine o *consecvență imediată (consequentia immediata),* care, ce-i drept, nu este indicată expres, dar care trebuie subînțeleasă în mod tacit, — de unde urmează, de asemenea,

3. că ultimele trei modalități de raționament nu trebuie numite pure, ci hibride *(ratiocinia hybrida, impura),* căci nici un raționament pur nu poate să aibă mai mult de trei termeni (termini).

§ 75. 2. Raționamente ipotetice

Raționamentul ipotetic este acela care are ca *majoră* o propoziție ipotetică. El se compune, deci, din două propoziții: (1) un *antecedent (antecedens)* și (2) un *consecvent (consequens)* și conchide după *modo ponente* sau *modo tollente.*

Observația 1. Deci raționamentele ipotetice nu au termen mediu, ci în aceste cazuri este indicată doar consecvența unei propoziții din cealaltă. — În *majora* acestora este exprimată deci consecvența a două propoziții separate, dintre care prima este o premisă, iar a doua o con-

cluzie. *Minora* constă din transformarea condiției problematice într-o propoziție categorică.

Observația 2. Din faptul că raționamentul ipotetic se compune numai din două propoziții, fără să aibă un termen mediu, urmează că el nu este un raționament propriu-zis al rațiunii, ci mai degrabă unul nemijlocit care demonstrează dintr-un antecedent și un consecvent fie pe baza materiei, fie pe baza formei *(consequentia immediata demonstrabilis* [*ex antecedente* et *consequente*] vel *quoad materiam vel quoad formam).*

Orice raționament al rațiunii ar trebui să fie o demonstrație. Însă raționamentul ipotetic nu conține decît *fundamentul* demonstrației. De unde rezultă, de asemenea, clar că el nu poate fi un raționament al rațiunii.[147]

§ 76. Principiul raționamentelor ipotetice

Principiul raționamentelor ipotetice este legea rațiunii: *a ratione ad rationem, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.*

§ 77. 3. Raționamente disjunctive

În raționamentele disjunctive *majora* este o propoziție *disjunctivă* și, deci, trebuie să aibă ca atare membri ai diviziunii sau disjuncției.

În acest caz, se poate conchide fie (1) de la adevărul unui membru al disjuncției la falsitatea celorlalți, fie (2) de la falsitatea tuturor membrilor, afară de unul, la adevărul acestuia din urmă.[143] (1) se produce prin *modum ponentem* (sau *ponendo tollentem),* (2) prin *modum tollentem (tollendo ponentem).*

Observația 1. Toți membrii disjuncției împreună, în afară de unul singur, constituie opoziția contradictorie a acestuia. In acest caz, are loc deci o dihotomie, conform căreia, dacă unul dintre cei doi membri este adevărat, celălalt trebuie să fie fals, și invers.

Observația 2. Toate raționamentele disjunctive cu mai mult de doi membri ai disjuncției sînt deci propriu-zis *polisilogistice.* Căci orice disjuncție adevărată poate să aibă numai doi membri *(bimembris),* iar divizunea logică

este de asemenea *bimembris,* însă *membra subdividentia,* pentru concentrație, sînt plasați printre *membra* dividen-*tia.*

§ 78. Principiul raționamentelor disjunctive

Principiul raționamentelor disjunctive este *legea terțului exclus: A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, — a positione* unius od *negationem alterius valet consequentia.*

§ 79. Dilema

Dilema este un raționament ipotetico-disjunctiv sau un raționament ipotetic al cărui *consequens* este o judecată disjunctivă. Propoziția ipotetică al cărei *consequens* este disjunctiv constituie premisa majoră; premisa minoră afirmă faptul că *consequens (per omnia membra)* este fals, iar concluzia afirmă că *antecedens* este fals. — *(A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia).*

Observație. Anticii au acordat multă importanță dilemei, numind-o raționament *cornutus.* Ei știau să încolțească un adversar, admițîndu-i tot ce putea susține și apoi respingîndu-i de asemenea totul. Îi arătau multe dificultăți, indiferent de opinia adoptată. — Dar este un artificiu sofistic ca, în loc să respingi de-a dreptul propozițiile, să arăți doar dificultățile; ceea ce este ușor de realizat în cele mai multe ocazii.

Deci, dacă vrem să considerăm neapărat ca fals tot ceea ce prezintă dificultăți, atunci devine foarte ușor să respingem orice. — Ce-i drept, este bine să dovedim imposibilitatea tezei opuse, dar este totuși ceva iluzoriu să identificăm *lipsa de inteligibilitate* cu *imposibilitatea.* Dilemele au, prin urmare, multe puncte suspecte, chiar atunci cînd se conchide corect. Ele pot fi utilizate pentru susținerea, dar și pentru combaterea propozițiilor adevărate, prin dificultățile formulate la adresa lor.

§ 80. Raţionamente formale și raţionamente criptice (ratiocinia formalia et cryptica)

Raționamentul formal conţine tot ce este necesar, nu numai în raport cu materia, ci și cu forma, şi care este exprimat corect și integral. — Opuse celor formale sînt raționamentele criptice *(cryptica)*. Printre acestea pot fi considerate fie raționamentele cu premisele permutate, fie cele cu o premisă în minus, sau, în fine, cele în care termenul mediu este legat numai de concluzie. - Raţionamentul criptic de al doilea tip, în care una dintre premise nu este exprimată, ci doar gîndită, se numeşte raționament *trunchiat* sau *entimemă.* — Cele de al treilea tip se numesc raționamente *comprimate.*

III. RAȚIONAMENTELE FACULTĂȚII DE JUDECARE[149]

§ 81. Facultatea de judecare determinativă şi reflexivă[150]

Facultatea de judecare este de două feluri: sau *determinativă*, sau *reflexivă.* Prima trece de la *universal* la *particular;* a doua de la *particular la universal.* — Ultima are doar valabilitate *subiectivă,* căci universalul la care se ajunge pornind de la particular este numai universal *empiric,* — un simplu analog al celui logic.

§ 82. Raţionamentele facultăţii de judecare (reflexive)

Raționamentele facultății de judecare sînt anumite tipuri de raționamente prin care se ajunge de la noţiuni particulare la noțiuni generale. — Ele nu sînt deci funcţii ale facultății de judecare *determinative,* c ale celei *reflexive.* Ele nu determină deci obiectul, ci numai modul de reflectare asupra acestuia, pentru a ajunge la cunoaşterea lui.

§ 83. Principiul acestor raționamente

Principiul care stă la baza raționamentelor facultății de judecare este acesta: mai *multe lucruri nu pot fi în concordanță cu unul singur fără să aibă un principiu comun, dar ceea ce corespunde în felul acesta mai multor lucruri provine în mod necesar dintr-un principiu comun.*

Observaţie. Bazîndu-se pe un astfel de principiu, raţionamentele facultății de judecare nu pot fi considerate din această cauză drept raționamente *nemijlocite.*

§ 84. Inducția și analogia[151], cele două tipuri de raționamente ale facultății de judecare

Facultatea de judecare, întrucît trece de la particular la universal pentru a trage din experiență judecăți universale, deci nu *a priori* (empiric), conchide fie de la mai *multe* lucruri la *toate* lucrurile de aceeași specie, fie de la mai *multe* determinații și proprietăți, care corespund unor lucruri de aceeași specie, la *celelalte* determinații și proprietăţi, *în măsura* în *care acestea aparțin aceluiași* pdncipiu. — Primul tip de raționamente se numește raționament prin inducţie, al doilea raționament *prin analogie.*

Observația 1. Inducția conchide deci de la particular la universal *(a particulari* ad *universale)* în conformitate cu *principiul generalizării: ceea ce aparține mai multor obiecte ale unui gen, aparține de asemenea și celorlalte* obiecte *de același gen.* — Analogia conchide de la asemănarea *parțială* a două obiecte la asemănarea lor *totală,* în conformitate cu principiul *specificării:* Obiectele de un gen despre care cunoaștem multe proprietăți concordante concordă și în restul proprietăților pe care le cunoaștem la unele dintre obiectele genului, dar pe care nu le percepem la celelalte. Indicația extinde domeniul empiric de la particular la universal în raport cu mai *multe obiecte;* — analogia, dimpotrivă, trece de la *proprietățile date* ale unui obiect la mai multe proprietăți ale *aceluiași obiect.* — *Unul în mai multe,* ded în toate = *inducție;*

— mai multe într-unul (care și el este în altul), deci și restul în același = *analogie*. Așa este, de exemplu, argumentul în favoarea imortalității, care constă în a porni de la dezvoltarea deplină a facultăților naturale ale oricărei creaturi —, este un raționament prin analogie.

În raționamentul prin analogie nu se cere totuși *identitatea principiului (par ratio)*. Noi conchidem prin analogie numai că există ființe raționale pe lună, dar nu că există oameni. — De asemenea, nu putem conchide prin analagie peste tertium *comparationis*.

Observația 2. Orice raționament al rațiunii trebuie să ofere necesitate. *Inducția și analogia* nu sînt, prin urmare, raționamente ale rațiunii, ci numai *prezumții* logice sau raționamente empirice. Prin inducție se obțin, într-adevăr, propoziții generale, dar nu universale.

Observația 3. Raționamentele facultății de judecare amintite sînt utile și indispensabile pentru extinderea cunoștințelor noastre experimentale. Dar, fiindcă nu oferă decît certitudine empirică, trebuie să ne servim de ele cu precauție și prevedere.

§ 85. Raționamente simple și raționamente compuse

Un raționament se numește simplu dacă se compune numai dintr-un raționament, iar *compus* dacă constă din mai multe.

§ 86. Ratiocinatio polysyllogistica[152]

Un raționament compus în care sînt reunite mai multe raționamente nu prin simplă coordonare, ci prin *subordonare*, respectiv ca antecedent și consecvent, este numit o înlănțuire de silogisme *(ratiocinatio polysyllogistica)*.

§ 87. Prosilogisme și episilogisme[153]

În seria raționamentelor compuse se poate conchide în două feluri: sau în jos, de la antecedenți la consecvenți, sau în sus, de la consecvenți la antecedenți. În

primul caz se operează prin *episilogisme,* în al doilea prin prosilogisme.

Episilogismul este deci un raționament din cadrul seriei de raționamente ale cărui premise constituie concluzia unui *prosilogism,* — deci a unui raționament care are una dintre premisele primului drept concluzie.

§ 88. Soritul sau lanțul de raționamente

Un raționament format din mai multe raționamente prescurtate, legate între ele pentru a forma o concluzie unică, se numește *sorit* sau *lanț de raționamente.* Acesta poate fi *progresiv* sau *regresiv,* urcînd de la principii apropiate la altele mai îndepărtate, sau coborînd de la principii îndepărtate la altele mai apropiate.

§ 89. Sorite categorice și sorite ipotetice

Soritele progresive, ca și cele regresive, pot f, la rîndul lor, *categorice* sau *ipotetice.* — *Primele* se compun din *propoziții categorice,* în forma unei serii de predicate; *ultimele* din propoziții *ipotetice,* în forma unei serii de consecvențe.

§ 90. Raționamente înșelătoare, paralogisme[154], sofisme

Raționamentul care este fals după formă, chiar dacă are aparența unui raționament corect pentru sine, se numește *înșelător (fallacia).* — Un astfel de raționament este nu *paralogism,* dacă prin el ne înșelăm pe noi înșine, sau un *sofism,* dacă prin el încercăm în mod intenționat să-i înșelăm pe alții.

Observație. Anticii s-au îndeletnicit mult cu arta de a construi astfel de sofisme. Din această cauză, au apărut o mulțime de tipuri de acest gen: de exemplu, *sophisma figurae dictionis,* în care *medius terminus* este luat în sensuri diferite; *fallacia a dicto secundum quid* ad *dictum simpliciter;* sophisma *heterozeteseos, elenchi, ignorationis* etc.

§ 91. Saltul în raţionament

Saltul *(saltus)* în raționament sau demonstrație reprezintă legătura uneia dintre premise cu concluzia, cealaltă premisă fiind omisă. — Un astfel de salt este *legitim (legitimus)*, dacă oricine își poate imagina cu ușurință premisa care lipsește, însă *ilegitim (illegitimus)*, dacă subsumția nu este clară. — Este vorba aici de legarea unei note îndepărtate de lucru fără notă intermediară *(nota intermedia)*.

§ 92. Petitio principii. Circulus in probando

Prin *petitio principii* se înțelege acceptarea unei propoziții ca principiu demonstrativ, ca propoziție nemijlocit cert, deși ea necesită încă o demonstrație. — Un *cerc în demonstrație* se comite atunci cînd aceeași propoziție pe care am vrut s-o demonstrăm stă la baza propriei sale demonstraţii.

Observație. Cercul în demonstrație este adesea greu de descoperit, iar această greșeală se face de obicei cel mai frecvent exact acolo unde demonstrațiile sînt dificile.

§ 93. Probatio plus şi minus probans

O demonstrație poate să demonstreze *mai mult* sau *mai puțin*. În *ultimul* caz, ea demonstrează numai o parte din ceea ce ar trebui să demonstreze. In primul caz, ea ajunge să demonstreze și ceea ce este fals.

Observație. O demonstrație care demonstrează mai puţin poate fi adevărată şi nu trebuie deci respinsă. Dacă demonstrează însă mai mult, atunci demonstrează mai mult decit ceea ce este adevărat, iar acesta este dei fals. Astel, de exemplu, demonstraţia contra sinuciderii: că cine nu-și dă viață, nu poate să și-o ia, demonstrează prea mult; căci, din această cauză, n-am mai putea ucide nici un animal. Ea este deci falsă.

II. METODOLOGIA GENERALĂ

§ 94. Manieră și metodă[155]

Orice cunoștință și ansamblul acestora trebuie să fie conforme unei reguli. (Lipsa de regularitate este în același timp iraționalitate.) — Dar această regulă este fie aceea a *manierei* (libere), fie aceea a *metodei* (constrîngere).

§ 95. Forma științei. Metoda

Cunoașterea, pentru a fi știință, trebuie să fie organizată după o metodă. Căci știința este un întreg sistematic de cunoștințe și nu un simplu agregat. — Ea necesită deci o cunoaștere sistematică, deci concepută după reguli bine chibzuite.

§ 96. Metodologia. Obiectul și scopul ei

În teoria elementară a logicii am tratat despre elementele și condițiile perfecțiunii cunoașterii în privința conținutului ei, în metodologia generală, ca cealaltă parte a logicii, dimpotrivă, trebuie să tratăm despre forma științei în genere sau despre modalitatea de a reuni diversitatea cunoașterii într-o știință.

§ 97. Mijlocul de a obține perfecțiunea logică a cunoașterii

Metodologia trebuie să expună modul în care ajungem la perfecțiunea cunoașterii. — Or, una dintre perfecțiunile logice esențiale ale cunoașterii constă în distincția, în fundamentarea și ordonarea sistematică a cunoștințelor în întregul unei științe. Metodologia va trebui

deci să ofere în principal mijlocul prin care este promovată perfecţiunea cunoaşterii.

§ 98. Condiţii ale distincţiei cunoaşterii

Distincţia cunoştinţelor şi legătura lor într-un întreg sistematic depinde de distincţia noţiunilor atît în privinţa a ceea ce este conţinut *în* ele, cît şi cu privire la ceea ce le este subordonat.

Conştiinţa distinctă a *conţinutului* noţiunilor se obţine prin *expunerea* şi *definirea* lor; conştiinţa distinctă a *sferei* acestora se obţine, dimpotrivă, prin *diviziunea* lor *logică*. — Deci vom trata mai întîi despre mijloacele de obţinere a distincţiei noţiunilor *în privinţa conţinutului lor*.

I. OBŢINEREA PERFECŢIUNII LOGICE A CUNOAŞTERII PRIN DEFINIŢIE, EXPUNERE ŞI DESCRIERE A NOŢIUNILOR

§ 99. Definiţia[156]

Definiţia este o noţiune suficient de distinctă şi precisă *(conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus)*.

Observaţie. Definiţia trebuie considerată numai ca noţiune logic perfectă, căci în ea se recunosc cele două perfecţiuni esenţiale ale noţiunii: distincţia, perfecţiunea şi precizia în distincţie (cantitatea distincţiei).

§ 100. Definiţie analitică şi definiţie sintetică

Orice definiţie este fie analitică, fie sintetică. — Primele sînt definiţii ale unei noţiuni *date*, ultimele sînt definiţii ale unei noţiuni formate.

§ 101. Noţiuni date şi noţiuni formate a priori şi a posteriori

Noțiunile date ale unei definiții analitice sînt date fie *a priori*, fie *a posteriori*, ca și noțiunile formate ale unei definiții sintetice, care sînt formate fie *a priori*, fie *a posteriori*.

§ 102. Definiţie sintetică prin expunere sau construcţie

Sinteza noțiunilor formate, din care provin definițiile sintetice, este sau sinteza *expunerii* (fenomenelor) sau sinteza *construcției*.[157] — Ultima este sinteza noțiunilor formate *arbitrar;* prima este sinteza noțiunilor formate empiric, adică pornind de la fenomene date care constituie materia acestora *(conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam)*. — Noțiunile matematice sînt noțiuni formate arbitrar.

Observație. Orice definiție a noțiunilor matematice și — în măsura în care pot exista definiții pentru noțiunile empirice în genere —, de asemenea, a noțiunilor practice, trebuie făcută deci sintetic. Căci, chiar în noţiuni de al doilea tip, de exemplu în noțiunile empirice *apă, foc, aer* etc., nu trebuie să descompun ceea ce este conținut în *ele*, ci să cunosc prin experiență ceea ce *le* aparține. — Orice noțiune empirică trebuie să fie deci considerată ca noţiune formată, a cărei sinteză nu este însă arbitrară, ci empirică.

§ 103. Imposibilitatea definiţiilor sintetice empirice

Deoarece sinteza noțiunilor empirice nu este arbitrară, ci empirică, și nu poate fi ca atare niciodată completă (căci în practică pot fi descoperite oricînd și alte note ale noțiunii), noțiunile empirice nu pot fi nici definite.

Observație. Deci pot fi definite sintetic numai noțiunile arbitrare. Definițiile noțiunilor arbitrare, care nu

numai că sînt întotdeauna posibile, ci sînt și necesare, şi care trebuie să preceadă tot ceea ce se spune prin intermediul unei noțiuni arbitrare, ar putea fi numite şi *declarații,* căci prin acestea ne declarăm gîndurile sau dăm socoteală despre ceea ce înțelegem printr-un cuvînt. Caz frecvent la matematicieni.

§ 104. Definiții analitice prin descompunerea a priori sau a posteriori a noţiunilor date

Toate noțiunile *date a priori* sau *a posteriori* pot fi definite numai prin *analiză.* Căci noțiunile date nu devin distincte decît prin clarificarea succesivă a notelor acestora. — Dacă sînt clarificate *toate* notele unei noțiuni date, atunci aceasta va fi *perfect* distinctă; dacă ea nu conține nici prea multe note, atunci este în același timp precisă, de unde va rezulta o definiție a noțiunii.

Observație. Orice definiție analitică trebuie considerată incertă, căci nu putem fi siguri prin nici o probă că am epuizat prin analiză completă toate notele unei noţiuni date.

§ 105. Expuneri și descrieri

Deci nu pot fi definite toate noțiunile și nici nu *trebuie* să fie definite toate.

Există forme aproximative de definiție a anumitor noțiuni; acestea sînt sau *expuneri (expositiones),* sau *descrieri (descriptiones).*

Expunerea unei noțiuni constă în reprezentarea ordonată (succesivă) a notelor sale, care pot fi descoperite prin analiză.

Descrierea este expunerea lipsită de precizie a unei noțiuni.

Observația 1. Putem expune sau o *noțiune* sau *experiența.* Prima se realizează prin analiză, a doua prin sinteză.

Observația 2. Expunerea se face deci numai pentru noțiunile date, care devin prin aceasta distincte. Expu-

nerea se deosebește deci de *declarație*, care este o reprezentare distinctă a noțiunilor *formate*.

Datorită faptului că nu putem realiza intotdeauna o analiză completă și fiindcă în genere o descompunere, oricît de completă ar fi, trebuie să fie la început incompletă, expunerea imperfectă, ca parte a unei definiții, este totuși o expunere adevărată și utilă a unei noțiuni. Ddiniţia se reduce, în acest caz, la ideea unei perfecțiuni logice pe care trebuie să încercăm s-o obținem.

Observaţ*ia* 3. Descrierea se poate face numai pentru noţiuni date empiric. Ea nu are nid o regulă determinată şi conține numai materialele pentru definiție.

§ 106. Definiții nominale și definiţii reale

Prin simple *explicații ale* numelor sau *definiții nominale* tnobuie să înțelegem cefini\iil care conțin semnificația pe care vrem s-o atribuim în moc arbitrar unei anumite noțiuni și care indică, deci, numai esența logică a obiectului ei sau servește doar la diferențierea acestuia de celelalte obiecte. — *Explicațiile lucrurilor* sau definițiile nRIC sînt, dimpotrivă, acelea care sînt suficiente pentru cunoaşteree obiectului în privința determinațiilor sale interne, căci ele expun posibilitatea obiectului prin note int<rne.

Observația 1. Dacă o noțiune este intern suficientă pentru deosebirea obiectului, ea este certă și exte r : dacă nu este însă suficientă din interior, atunci poate fi totuși suficientă în exterior numai într-o anumită relaţie, respectiv în c;ldrul comparației definitului cu alte lucruri. Dar suficirnţa externă nrlimitată nu pste posibilă fără cea internă.

Obsel·vaţia 2. Obiectele experienței permit numai explicații nominale. — Definițiile nominale logice ale noțiunilor intrlectuale date sînt obținute dintr-un atribut, definițiile reale, dimpotrivă, din ecenta lucrului, din primul principiu al posibilității. Ultimele conțin deci ceea ce aparține lucrului întotdeauna, — esența lui reală. Definițiile pur neqath;r nu pot fi, de asemenea, numite definiții reale, căci notele negative, deși pot folosi tot atit . e bine ca şi cele afirmative la distingerea unui lucru

de celelalte, nu pot servi totuși la cunoașterea lucrului din perspectiva posibilității lui interne.

In domeniul moralei trebuie să căutăm întotdeauna definiții reale; — spre acestea trebuie să ne îndreptăm toate străduinţele. — Definițiile reale există și în matematică, căci definiţia unei noțiuni arbitrare este întotdeauna *reală*.

Observația 3. O definiție este gen tică atunci cînd există o noțiune prin care poate fi reprezentat obiectul *a* priori in concreta; de acest tip sînt toate definițiile matematice.

§ 107. **Condiţiile** principale ale **definiţiei**

Condițiile esențiale şi generale, care ţin de perfecțiunea unei definiții în genere, pot fi tratate în conformitate cu cele patru momente principale ale cantităţii, calității, relației și modalității.

(1) Conform cantității — care se referă la sfera definiției — definiția şi definitul trebuie să fie *noțiuni reciproce (conceptus* reci woci) și definiția, dPci. nu trebuie să fie nici mai e:r.tinsă, nici mai *restrînsă* decît ceea ce e te definit;

(2) conform calităţii, definiția trebuie să fip o noțiune tetaliată şi în același timp p ecisă;

(3) conform relaţiei, definiţiile trebuie să nu fie *tautologice*, adică notele obiectului defjnit trebuie, ca princpii ale cuno a terii acestuia, să fie diferite de acesta; şi, în fine;

(4) conform *modalității*, notele trebuie să fie *necesare* și, deti, nu obținute prin experiență.

Observaţie. Condiția după care definiția ar trebui să fie constituită din noţiunea de gen și noțiunea de diferență specifică (genu *et differentia specifica)* este valabilă numai pentru definiţiile nominale în comparaţie, dar nu pentru definițiile reale în dPducţie.

§ 108. **Reguli pentru** verificarea **definiţiilor**

Pentru verificarea definițiilor sînt necesare patru operaţii. Trebuie cercetat d e da e definiția

(1) considerată ca propoziţie, e t adevărată; dacă ea,

(2) considerată ca noțiune, este *distinctă;*
(3) dacă ea, ca noțiune distinctă, este și *detaliată;* și, în fine, dacă ea
(4) ca noțiune detaliată, este în același timp *determinată*, respectiv adecvată lucrului însuși.

§ 109. Reguli pentru elaborarea definițiilor

Şi pentru elaborarea definițiilor trebuie executate aceleași operații ca și în cazul verificării. — În acest scop vom cerceta deci: (1) propoziții adevărate, (2) propoziții al căror predicat nu presupune deja noțiunea lucrului, (3) vom reuni mai multe propoziții și le vom compara cu noțiunea lucrului însuși, pentru a constata dacă sînt adecvate, și, în fine, (4) vom vedea dacă vreo notă nu se găsește în alta sau nu este subordonată acesteia.

Observația 1. Aceste reguli, cum se înțelege și fără s-o mai amintim, sînt valabile numai pentru definițiile analitice. — Or, cum în aceste cazuri nu putem fi niciodată siguri că analiza a fost completă, definiția trebuie considerată de asemenea doar ca o încercare și folosită ca și cînd n-ar fi o definiție. Cu această rezervă, definiția poate fi utilizată totuși ca o noțiune distinctă și adevărată, iar din notele ei pot fi trase corolare. Deci voi putea spune că ce e ce aparține noțiunii de definit, aparține și definiției; dar evident nu invers, căci definiția nu epuizează intregul de definit.

Observația 2. A utiliza noțiunea de definit pentru explicare sau a pune noțiunea de definit la baza definiției, se numește a explica printr-un *cerc (circulus in definiendo).*

II. PROMOVAREA PERFECȚIUNII LOGICE A CUNOAŞTERII PRIN DIVIZIUNEA LOGICA A NOȚIUNILOR

§ 110. Noţiunea de diviziune logică

Orice noţiune c nţine o diversitate omogenă sau heterogenă. — Determinarea unei noţiuni cu privire la toate posibilitățile pe care le conţine, intrucit acestea se opun

reciproc, adică diferă una de cealaltă, se numește *diviziunea logică a noțiunii.* — Noțiunea superioară se numește *noțiune divizată (divisum)*, iar noțiunile inferioare *membri ai diviziunii (membra dividentia).*

Observația 1. Împărțirea și *divizarea* unei noțiuni sînt deci foarte diferite. Prin împărțirea noțiunii vedem (prin analiză) ceea ce este conținut *în* aceasta; prin diviziune luăm în considerare ceea ce îi este *subordonat.* În ultimul caz divizăm sfera noțiunii, nu noțiunea însăși. Este greșit deci să se creadă că diviziunea este o împărțire a noțiunii, căci atunci membrii diviziunii ar conține în sine mai mult decît noțiunea divizată.

Observația 2. Pornim de la noțiuni inferioare spre noțiuni superioare și de la acestea putem, prin intermediul diviziunii, să ne întoarcem la cele inferioare.

§ 111. Reguli generale ale diviziunii logice

In cadrul oricărei diviziuni noționale trebuie să urmărim:

(1) ca membrii diviziunii să se excludă reciproc sau să fie opuși, între ei; ca, mai departe,

(2) să aparțină unei noțiuni superioare *(conceptum communem)* și, în fine,

(3) ca toți membrii împreună să constituie sfera noțiunii divizate sau să fie identici cu aceasta.

Observație. Membrii diviziunii trebuie să se distingă unul de celălalt prin opoziție *contradictorie*, nu prin simplă contrarietate *(contrarium).*

§ 112. Codiviziune și subdiviziune

Diferitele diviziuni ale unei noțiuni, făcute din puncte de vedere diferite, se numesc codiviziuni, iar diviziunea membrilor diviziunii se numește subdiviziune *(subdivisio).*

Observ*ația 1.* Subdiviziunea poate fi continuată la infinit, comparativ, ea poate fi însă finită. Codiviziunea, mai ales în cadrul noțiunilor experimentale, merge de asemenea la infinit, căci cine poate să epuizeze toate relațiile noțiunilor?

Observația 2. Codiviziunea poate fi numită și diviziune în raport cu diversitatea noțiunilor referitoare la aceleași

obiecte (puncte de vedere), iar *subdiviziunea* poate fi numită diviziunea punctelor de vedere însele.

§ 113. Dihotomie şi politomie

Diviziunea cu *doi* membri se numeşte *dihotomie*, dacă are însă mai mult decît doi membri, se numeşte politomie.

Observaţia 1. Orce politomie este empirică; dihotomia este singura diviziune din principii *a priori*, - deci singura diviziune *primitivă*. Căci membrii diviziunii trebuie să fie opuşi între ei şi opusul fiecărui A nu este altul decît *non A*.

Observaţia 2. Politomia nu poate fi învăţată în logică, căci ea depinde de *cunoaşterea obiectului*. Dihotomia necesită însă numai *principiul contradicţiei*, fără să fie necesar să cunoaştem din punctul de vedere al conţinutului noţiunea pe care vrem s-o divizăm. — Politomia necesită *intuiţie* fie *a priori*, ca în matematici (de exemplu, diviziunea secţiilor conice), fie intuiţie empirică, ca în descrierea naturii. — Totuşi, diviziunea, făcută pe baza principiului sintezei *a priori*, respectiv *trihotomia*, cuprinde: 1) noţiunea, în calitate de condiţie, 2) condiţionatul şi 3) deducerea ultimului din primul.[158]

§ 114. Diferite împărţiri ale metodei

Cu referinţă specială la *metoda* însăşi în cadrul prelucrării şi tratării cunoştinţelor ştiinţifice, există mai multe tipuri principale ale acesteia, pe care le putem prezenta aici după următoarea împărţire.

§ 115. 1. Metode ştiinţifice şi metode populare

Metoda *ştiinţifică* sau *scolastică* se deosebeşte de cea *populară* prin faptul că porneşte de la propoziţii fundamentale şi propoziţii elementare, pe cînd ultima porneşte, dimpotrivă, de la ceea ce este *familiar* şi *interesant*. Prima urmăreşte *fundamentarea* şi elimină deci toate elementele străine; ultima are ca scop conversaţia.

Observaţie. Cele două metode se deosebesc deci ca tip şi nu numai în privinţa modului de prezentare, iar popu-

laritatea metodologică este deci altceva decît popularitatea în modul de prezentare.

§ 116. 2. Metoda sistematică şi metoda fragmentară

Metoda sistematică este opusă celei *fragmentare* sau *rapsodice*.[159] — Dacă am gîndit pe baza unei metode şi am exprimat apoi acest lucru şi în modul de prezentare, indicînd clar trecerea de la o propoziţie la alta, atunci avem o cunoştinţă tratată sistematic. Dimpotrivă, dacă gîndim într-adevăr după o metodă, dar nu orientăm metodic prezentarea, atunci o astfel de metodă trebuie numită rapsodică.

Observaţie. Modul de prezentare *sistematic* este opus modului de prezentare *fragmentar*, ca şi cel metodic celui *haotic*. Cine gîndeşte metodic poate să-şi prezinte deci cunoştinţele fie sistematic, fie fragmentar. — Modul de prezentare exterior fragmentar, dar metodic în sine, este *aforistic*.

§ 117. 3. Metoda analitică şi metoda sintetică

Metoda *analitică* este opusă celei *sintetice*. Prima porneşte de la cea ce este condiţionat şi fundamentat şi înaintează către principii (*a principiatis ad principia*), cealaltă, dimpotrivă, porneşte de la principii la consecinţe sau de la simplu la complex. Prima ar putea fi numită şi *regresivă*, a doua *progresivă*.

Observaţie. Metoda analitică se numeşte adesea şi *metoda invenţiei*. — Metoda analitică este mai potrivită pentru scopul popularităţii, dar pentru scopul tratării ştiinţifice şi sistematice a cunoaşterii este mai potrivită metoda sintetică.

§ 118. Metoda silogistică şi metoda tabelară

Met o a *silogistică* constă în prezentarea unei ştiinţe în forma unui lanţ de raţionamente.

Se numeşte *tabelară* metoda după care este reprezentată o construcţie ştiinţifică deja terminată în întreaga ei raportare logică.

§ 119. Metoda acroamatică şi metoda erotematică[160]

Acroamatică este metoda prin care cineva învață singur; *erotematică,* aceea prin care și întreabă. — Ultima metodă poate fi împărţită, la rîndul ei, în *dialogică* sau *socratică* şi *catehetică,* după care întrebările sînt adresate fie *intelectului,* fie în mod simplu *memoriei.*

Observație. Nu se poate învăța erotematic decit prin d i logul *socratic,* în care trebuie ca ambii interlocutori să se întrebe și să-și răspundă r e iproc, astfel încît să pară că și elevul este profesor. Dialogul socratic instruieşte deci prin întrebări, căci îl face pe discipol să-și cunoască propriile s a e principii de gîndire, atrăgîndu-i atenția asupra lor. Prin *catehismul* obișnuit nu putem învăța însă, ci ne putem doar întreba despre ceea ce am învățat acroamatic. — Metoda catehetică este valabilă daci numai p t r cunoştințele empirice şi istorice, cea dialogică, dimpotrivă, pentru cele raționale.

§ 120. Meditarea

Prin m e itare se inţelege a reflecta sau *a gîndi metodi.* — M e itarea trebuie să însoțească orice lectură și ori c învățare. Pentru aceasta este necesar ca l *început* să ef e tuăm cercetări preliminare și după *aceea* să ne ordonăm gîndurile sau să le reunim pe baza unei met o e.[161]

[1] Termenul de "regulA", reprodus după GFM, § 1 şi 2, are aici sensul de „lege a naturii“. Kant utilizează adesea ca sinonimi termenii de „reg u ă“ şi „lege“, deşi în CRP (p. 154, 174, 225) prin „lege“ înţelege regulă *obiectivă* şi, respectiv, *necesară*. Aceasta nu înseamnă că legile naturii ar fi pentru Kant obiective în sens materialist, căci sursa legilor naturii o constituie pentru el intelectul (CRP, p. 176; CFJ, p. 280).

[2] Pentru „facultate“ Kant întrebuinţează doi termeni: *Kraft* şi *Vermögen* (în cazul de faţă *Kraft*). Am tradus în mod consecvent *Kraft* prin „facultate“ (vezi justificarea traducerii în CFJ, p. 55—56). După Kant, există două tipuri de facultăţi: ale sufletului *(Vermögen der Seele)* şi ale cunoaşterii *(Erkenntnisvermog n)*. Facultăţile sufletului sînt: simţul, imaginaţia şi apercepţia (CRP, p. 123); facultăţile cunoaşterii sînt: intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea (CRP, p. 125). (În CFJ, p. 440—441, facultăţile sufletului sînt: facultatea de cunoaştere, sentimentul de plăcere şi neplăcere şi facultatea de a dori).

[3] Am tradus în mod consecvent *Gebrauch* (termen care apare în GFM, § 4) prin „aplicare“ — acesta fiind mai obişnuit în logică decît termenii: „utilizare“ sau „întrebuinţare“.

[4] Prin „intelect“ Kant înţelege în mod curent facultatea noţiunilor (CRP, p. 188).

[5] Vezi nota 1.

[6] Prin „sensibilitate“ Kant înţelege facultatea prin care sînt *date* obiectele, spre deosebire de intelect — facultatea prin care acestea sînt *gîndite* (CRP, p. 91).

[7] În CRP (p. 91) intuiţia nu poate fi decît sensibilă, ea nu conţine decît modul în care sîntem afectaţi de obiecte. Ea este o reprezentare directă, nemijlocită a obiectului (CRP, p. 70). Intuiţia sensibilă poate să fie pură (cînd se referă la spaţiu şi timp) sau, prin intermediul acesteia, empirică (referitoare la obiect prin mijlocirea senzaţiei — CRP, p. 65, 141—142). Intuiţia intelectuală (CRP, p. 86—89) rămîne ipotetică.

[8] Respectiv acţiunea intelectului de a aduce la unitatea apercepţiei sinteza diversului care i-a fost dat în intuiţie (CRP, p. 140).

[9] După cum remarcă Kirchmann (*Erläuterungen zu Kant's Logik*, Leipzig, 1872, p. 5), aici este vorba mai degrabă de reguli *universale* şi *particulare*. Kant însuşi va utiliza la sfîrşitul acestui alineat termenul de „regulă particulară“, iar în alineatul următor

termenul de „regulă universală". Termenul de „accidental" (care apare și la GFM, § 2) se referă însă nu la calitatea regulii, ci la modul în care este aplicată de către un *anumit* subiect la un *anumit* obiect. Cu toate acestea, reiese (din cele două alineate) că regulile particulare sînt accidentale, iar cele universale sînt necesare. Pentru mai multă precizie, se poate adăuga că regulile universale sînt necesare pentru oricine și în orice împrejurări, iar regulile particulare sînt tot necesare, dar numai în anumite situații și în anumite domenii.

[10] Aici termenii „intelect" și „rațiune" sînt utilizați sinonimic, ca reprezentînd gîndirea în genere. Mai precis, termenul de „rațiune", nedefinit încă, se identifică cu cel de intelect, cu facultatea de a gîndi (vezi nota 8). În continuare, cei doi termeni vor fi folosiți adesea împreună.

[11] Este vorba de ceea ce Kant numea *logică generală* (CRP, p. 92), spre deosebire de logica în accepția de *Organon* sau *propedeutică a științelor*, care constă într-o aplicare particulară a intelectului. Logica generală poate fi la rîndul ei *pură* sau *aplicată*. În primul caz este un *canon* al intelectului, în al doilea un *catharticon* (CRP, p. 93). Spre deosebire de logica generală, care se referă numai la forma gîndirii, *logica transcendentală* determină originea, sfera și valabilitatea obiectivă a cunoașterii (CRP, p. 95.

[12] Este enunțată aici o nuanță diferită de cea din CRP, p. 92. Logica generală, care nu este în CRP o propedeutică a științelor, se dovedește aici o propedeutică a oricărei aplicări a intelectului. „Propedeutică" fiind aici sinonim cu „pregătire fundamentală".

[13] Este vorba de *logica generală*, căci logica în altă accepție poate fi și Organon al științelor (vezi nota 11). Afirmația va fi nuanțată în continuare, logicii elementare recunoscîndu-i-se calitatea de *Organon*, ca și cea de propedeutică (vezi nota 12), dar nu al științelor (vezi nota 16).

[14] Obiectul nu este pentru Kant un lucru în sine, ci un produs al interacțiunii dintre datul intuitiv (fenomen) și un concept afară de care nu poate fi gîndit obiectul corespunzător al intuiției (CRP, p. 122). Diversitatea reprezentărilor intuitive, respectiv diversitatea fenomenului poate fi redusă la unitatea sintetică a conceptului prin aprehensiune. Or, această aprehensiune este supusă unei reguli care o face distinctă de orice altă aprehensiune și determină o modalitate specifică de sintetizare a diversității. Obiectul este tocmai ceea ce corespunde în fenomen condiției impuse de această regulă necesară a aprehensiunii (CRP, p. 210). În contextul lucrării de față, cu excepția acestei propoziții, Kant nu intră în problematica *constituirii* obiectelor, legată de așa-numita „răsturnare copernicană". Obiectele vor fi considerate pur și simplu ca existînd, problema originii lor depășind cadrul logicii formale.

[15] Prin această *logică simplă* se înțelege logica generală (vezi nota 11), care nu este un *Organon* al științelor, dar care nu infirmă posibilitatea unui astfel de *Organon* și, deci, a unei logici *complexe*.

[16] Urmează nuanțarea acceptării calității de *Organon* a logicii elementare, ca și a calității de propedeutică (vezi notele 12 și 13).

[17] Vezi și CRP, p. 92. O definiție generală pentru canon apare în CRP, p. 596: „Prin canon înțeleg ansamblul principiilor *a priori* de folosire justă a unor anumite facultăți de cunoaștere în genere".

[18] Aici, în mod evident, termenul „lege" are semnificație de *regulă,* cum apare de altfel în propoziția următoare. În legătură cu utilizarea echivocă a termenului „accidental" vezi nota 9.

[19] „Wie wir denken sollen". Aceasta nu înseamnă, după cum remarcă și Kirchmann (*op. cit.,* p. 11), că „ar trebui să gîndim" *altfel* decît se gîndește, ci doar că nu întotdeauna se gîndește așa cum ar trebui.

[20] Despre logica transcendentală Kant spune în CRP, p. 94—95, că „s-ar ocupa și cu originea cunoștințelor noastre despre obiecte, întrucît această origine nu poate fi atribuită obiectelor; dimpotrivă, logica generală nu are nimic a face cu această origine a cunoștinței... O astfel de știință care ar determina originea, sfera și valabilitatea obiectivă a unor astfel de cunoașteri ar trebui să se numească *logică transcendentală,* fiindcă are a face numai cu legile intelectului și rațiunii, dar numai întrucît se raportează la obiecte *a priori,* și nu, ca logica generală, la cunoștințele rațiunii atît empirice, cît și pure, fără deosebire".

[21] Împărțirea este tratată și în CRP, p. 96—98. Dialectica are aici doar semnificație negativă. În realitate, Kant identifică aici dialectica cu *eristica* (vezi alineatele următoare), cu arta disputei, profesată de *megarici* (adepții lui Euclid din Megara). Aceștia erau denumiți si *dialecticieni.* Diogenes Laertios (*Despre viețile și doctrinele filozofilor,* II, 106) menționează faptul că primul care i-a numit pe megarici „dialecticieni" a fost Dionysios din Chalcedon. Ulterior, Ariston din Chios și apoi Epicur și Metrodor au scris lucrări „contra dialecticienilor", desemnîndu-i prin „dialecticieni" pe megarici și înțelegînd prin „dialectică" eristică. La Aristotel dialectica are alt sens (vezi nota 28). Nici unul dintre aceste sensuri nu are legătură cu dialectica hegeliană. În GFM, § 6, dialectica este considerată „logica cunoașterii probabile".

[22] Adică *purificator,* din grecescul *kathairo* = a purifica. (Vezi în CRP, p. 93.).

[23] Contradicție în alăturarea termenilor, respectiv incompatibilitatea unui termen (sau a mai multor termeni) cu un alt termen care i se alătură (de exemplu între „cerc" și „pătrat" în „cerc pătrat"). În cazul de față, este vorba de incompatibilitatea dintre „logica generală", abstractă, și calificativul „practic", care semnifică prin definiție *concretul.* Împărțirea logicii în practică și teoretică, criticată de Kant, îi aparține lui Meier (cf. GFM, § 7).

[24] Distincția apare și în CRP, p. 92—93.

[25] În cele ce urmează termenii „intelect" și „rațiune" sînt utilizați sinonim (vezi și nota 10). În CRP este vorba de „rațiunea speculativă" (p. 26—27). Rațiunii speculative îi este opusă „rațiunea comună" (p. 471), dar în același context (p. 474) apare și termenul de „intelect comun". Termenul de „speculativ" se referă

la aplicarea rațiunii la obiecte care nu pot fi date într-o experiență posibilă.

[26] Prin expunere „scolastică" se înțelege în acest context expunere „savantă" sau „riguros științifică".

[27] Este vorba de *Analiticele Prime* și *Analiticele Secunde*, în care Aristotel tratează despre silogism în genere și despre silogismul demonstrativ. Tot atît de importante ca *Analiticele* sînt însă și Categoriile și *Despre Interpretare*, în care Aristotel tratează despre noțiuni și judecăți. Kant nu amintește aceste lucrări. Aceasta nu înseamnă însă că nu le cunoștea, cum lasă să se înțeleagă Kirchmann (*op. cit.*, p. 16), Kant însuși preluînd denumirea de *categorie* de la Aristotel (CRP, p. 110).

[28] Prin *Dialectică* sau *Topică* Aristotel înțelege teoria silogismelor cu premise *probabile*, spre deosebire de cele *adevărate și prime* ale silogismelor demonstrative și de cele aparent probabile ale silogismelor eristice.

[29] Aceeași poziție este expusă în CRP, p. 19.

[30] Este vorba de Johann Heinrich Lambert (1728—1777), fizician astronom, matematician și filosof german de origine elvețiană, considerat ca precursor al lui Kant (*cf.* R. Zimmermann, *Lambert-der Vorgänger Kants*, Wien, 1879) atît în domeniul cosmologiei, cît și în al încercării de conciliere a empirismului cu raționalismul. În acest context este vorba de lucrarea lui Lambert, *Neues Organon, oder Gedanken über die* Erforschung *und Beziehung des* W a ren *und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, Leipzig, 1764.

[31] În legătură cu G.W. Leibniz (1646—1716), Kant se referea la lucrarea *Tractatus de arte combinatoria*, apărută în 1666, și retipărită la Frankfurt am Main, in 1690.

[32] Kant se referă la lucrarea lui Cristian Wolff, *Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata et ad* usum *scientiarum atque vitae aptata*, apărută la Leipzig, în 1728.

[33] Este vorba de Johann Peter Reusch (1691—1754) și de lucrarea acestuia *Systema* l g m (1734).

[34] Lucrarea lui Alexander Gottlieb Baumgarten (1714—1762) se numește *Acroasis logica* (Halle, 1761) și reprezintă un rezumat al lucrării cita t la nota 32.

[35] Lucrarea lui G e rg Friedrich Meier se numește *Vernunftlehre* (Halle, 1752), care a apărut și în ediție prescurtată, *Auszug aus der Vernunftlehre*, tot în 1752. Ultima a fost adoptată de către Kant ca bază a prelegerilor sale.

[36] Christian August Crusius (1712—1775), adversar al lui Wolff, pe care îl critică atît pe plan metafizic, cît și logic. Legată de ultimul aspect este lucrarea *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss*, Leipzig, 1747.

[37] Paragraful reproduce pe scurt discuția din CRP, p. 620.

[38] Raportul dintre acestea este tratat în mod analog în CRP, p. 547—555.

[39] Cunoștințele discursive sînt cunoștințele obținute din noțiuni (*cf.* CRP, p. 237).

[40] Vezi nota 26. În original Schulbegriff = noțiune scolastică.

[41] În original *Weltbegriff*, căruia în CRP, p. 622, îi corespunde latinescul *conceptus cosmicus*. În contextul de față ne pare mai potrivit termenul de „perspectivă universală". În CRP *(loc. cit.)* Kant dă următoarea explicație: „Se numește aici *concept cosmic* acel concept care privește ceea ce interesează în mod necesar pe fiecare". Termenul de „concept" *(conceptus)* are în acest context mai degrabă înțelesul de „semificație", „sens" și, respectiv, „perspectivă". Vezi mai jos alineatul corespunzător notei 44, unde Kant traduce prin *Weltbegriff* latinescul *sensus cosmicus*.

[42] Vezi discuția în CRP, p. 622—623.

[43] Cel care vrea să-și facă cu orice preț un renume, să fie apreciat și recunoscut. Termenul provine din *philos* și *doxa*, ultimul însemnînd opinie, termen opus lui *sophia*, care era identic cu *episteme* (cf. Platon, *Theaitetos*, 145 e), însemnînd înțelepciune, știință, de unde a provenit denumirea de *filosof*. În legătură cu opoziția dintre *filodox* și *filosof* vezi Platon, *Republica*, 480 a.

[44] Vezi nota 41.

[45] În original *Weltbürgerliche Bedeutung*.

[46] Primele trei întrebări apar și în CRP, p. 601, în legătură cu interesul speculativ și practic al rațiunii. Prima întrebare este considerată pur speculativă, a doua pur practică, a treia practică și totodată teoretică și, respectiv, speculativă. Ultima întrebare, la care răspunde antropologia, nu putea să apară în CRP, căci aici (p. 628) antropologia „ar fi pendantul fizicii empirice", din care ar trebui să facă parte și psihologia empirică, despre care Kant spune că „trebuie să fie exilată cu totul din metafizică". Deci cu atît mai puțin se poate vorbi în contextul CRP de reducerea întregii filosofii la antropologie. Din alineatul următor reiese de altfel că, dimpotrivă, ultima întrebare nu intră în preocupările filosofului, iar a treia este cea mai importantă.

[47] Întreaga discuție apare și în CRP, p. 620—621.

[48] În legătură cu învățarea matematicii, vezi CRP, p. 621.

[49] În legătură cu această semnificație a termenului „dialectic", vezi nota 21.

[50] Cel care detestă știința, discuția argumentată în genere. Provine din grecescul *miseo* = a detesta și *logos* = rațiune, discurs, argument. Termenul este utilizat de Platon în *Fedon*, 89 d.

[51] Corect *Zend-Avesta* sau, simplu, *Avesta*. Este denumirea colecției de cărți sacre ale religiei iraniene vechi (persane), ale așa-numitului *Zoroastrism* (vezi nota 52), scrise în perioade diferite, între secolul 6 î.e.n. și secolul 7 e.n. Este vorba de prima religie în care apar probleme ca „sfîrșitul lumii" și „judecata de apoi".

[52] Nume al proorocului persan Zarathustra, care ar fi autorul *Avestei*. Se presupune că ar fi trăit în secolul 6 î.e.n. la curtea regelui Viștasp.

[53] În legătură cu această semnificație a dialecticii vezi nota 21.

[54] Termenul de *sofist (sophistes)* semnifica originar în Grecia antică „înțelept". Prin a doua jumătate a secolului 5 î.e.n. se numeau sofiști oamenii instruiți care, contra plată, îi învățau pe

alţii arta de a vorbi, a gîndi, a se comporta etc. (Vezi Platon, *Protagoras*, 316 d şi *Sofistul*, 312 c). Începînd din secolul 4 î.e.n. sofiştii devin simpli retori, specialişti în subtilităţi lingvistice. În acest sens, sofistica era considerată doar o „înţelepciune aparentă" (vezi Aristotel, *Respingerile sofistice*, 1, 165 a, 12). Ulterior s-a încetăţenit această ultimă semnificaţie a termenului de „sofist", despre care vorbeşte şi Kant.

55 Adică „iubitor de înţelepciune" *(philosophos)*, termen introdus, după Diogenes Laertios, de către Pitagora, dar utilizat în mod cert de către Heraclit.

56 Aici termenul „dialectică" are o semnificaţie diferită de cele menţionate anterior (vezi notele 21 şi 28). Pentru stoici, dialectica şi retorica erau părţi ale logicii. Dialectica cuprindea teoria semnelor verbale şi teoria semnificaţiei. În teoria semnelor verbale erau incluse: gramatica, poetica şi muzica. Teoria semnificaţiei cuprindea studiul criteriilor (adevărului), noţiunilor, categoriilor, propoziţiilor, raţionamentelor. Teoria semnificaţiei cuprindea ceva analog cu ceea ce se înţelege astăzi prin logica formală. Dialectica, deci, nu avea la stoici nici sensul de eristică (sensul sofistic), nici de teorie a propoziţiilor probabile (sensul aristotelic). Prin „stoicii au fost dialecticieni în filosofia speculativă" trebuie înţeles deci că „au fost adepţii unei poziţii logico-formale", altfel afirmaţia nu este valabilă.

57 Este vorba de lucrările: *Pyrrhoneioi hypotyposeis* şi *Adversus mathematicos*.

58 Vezi amănunte în CRP, p. 83.

59 Despre raportul dintre „intuiţii şi noţiuni", cît şi despre „sensibilitate şi intelect", vezi CRP, p. 91—92.

60 Cf. CRP, p. 65.

61 Cf. CRP, p. 91.

62 Despre „agreabil", vezi CFJ, p. 97—99.

63 Despre „geniu", vezi amănunte în CFJ, p. 202 şi urm.

64 Cf. CRP, p. 190—191.

65 *Cf.* CRP, p. 193—194.

66 Adică *enciclopedismul, erudiţia exagerată*.

67 Termen utilizat de Comenius pentru a desemna expunerea enciclopedică a tuturor cunoştinţelor umane *(Pansophiae prodromus)*.

68 Cf. CFJ, p. 250.

69 Despre „arhitectonică" sau „arta sistemelor", vezi CRP, p. 618.

70 *Cf.* CRP, p. 96.

71 În original apar termenii *Grund* şi *Folge*, traduşi aici prin „antecedent" şi „consecvent". *Grund* are legătură cu „principiul raţiunii suficiente" *(der Satz des zureichenden Grundes)*, amintit mai sus, ceea ce ar presupune traducerea lui prin „raţiune" sau „temei". *Folge* ar putea fi tradus prin „urmare" sau „consecinţă". Kirchman (*op. cit.*, p. 36) menţionează că termenii respectivi ar constitui o formă derivată de exprimare a raportului dintre cauză şi efect *(Ursache und Wirkung)*, dar felul în care sînt utilizaţi în continuare, ca şi menţionarea în legătură cu ei a modului *tollens* şi a raporturilor valorice din cadrul acestui mod

în ceptățește interpretarea lor *deductivă (loc. cit.)*, deci traducerea lor prin termenii corespunzători silogismelor ipotetice. În GFM § 15 apare atît semnificația generală a termenilor *Grund* și *Folge* (cauză și efect), cît și cea specială, referitoare, pentru *Grund*, la rațiunea *(ratio)* suficientă, *Folge* fiind echivalat cu *rationatum*. Nu apare însă semnificația ipotetico-deductivă pe care i-o dă Kant. În HN, 1716—1723, p. 91—93, Kant vorbește puțin despre cei doi termeni. În legătură cu *Grund*, consideră că este de două feluri: *Erkenntnissgrund* și *Bestimmungsgrund*, ultimul avînd caracter *existențial* (HN, 1716). În continuare (HN, 1717), Kant se dovedește că nu aderă la varianta lui Meier de identificare a celor doi termeni cu *ratio* și *rationatum*. El găsește în continuare (HN, 1720) *trei* tipuri de *Grund: Grund der Möglichkeit, der Wahrheit* și *der Existenz*, pentru a conchide (HN, 1723) că: „Aici [în logica elementară] nu trebuie să vorbim despre *Grunde der Sachen*, ci despre *Grunde der Erkenntnis*". Legătura dintre *Grund-Folge* și *antecedent-consecvent* apare clar în disertația lui Kant, *Principiorum* primorum cognitionis *metaphysicae nova dilucidatio*, din 1755, propoziția IV: Ratio distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. Antecedenter determinans est, cuius notio praecedit determinatum". Kant va vorbi ulterior despre o semnificație *logică* și una *reală* a termenilor *Grund* și *Folge (An Reinhold*, 12 Mai 1789). În accepție *reală*, *Grund* este *cauză (Ursache)*, iar *Folge* efect (Wirkung). În accepție logică, *Grund* este *antecedentul* unei propoziții, care se comportă ca *efect* față de prima. (Vezi *Logica generală*, § 25).

72 Adică mod reductiv, de la *apogoge* = reducere. Raționamentul sau demonstrația apogogică, numit și „demonstrație indirectă" sau „reducere la absurd", constă în demonstrarea adevărului unei teze prin dovedirea falsității tezei contradictorii, respectiv a consecințelor care decurg din aceasta.

73 Adică în mod necesar. Judecățile apodictice „sînt însoțite de conștiința necesității lor" (vezi în continuare § 30).

74 Al căror adevăr este considerat real. Judecățile asertorice „sînt însoțite de conștiința realității lor" (vezi în continuare § 30).

75 Vezi nota 73.

76 Mai mult decît este necesar.

77 Vezi nota 25.

78 Cf. CRP, p. 16, unde traducătorul român folosește pentru *Deutlichkeit* termenul „claritate". În contextul de față este însă evident că *Deutlichkeit* înseamnă „distincție", pentru „claritate" fiind folosit chiar termenul *Klarheit*.

79 În original *begreifen*, care înseamnă de obicei „a concepe", dar care aici nu poate fi astfel tradus din cauza utilizării de către Kant în același alineat a termenului konzipieren, care înseamnă în mod expres „a concepe". *Begreifen* nu poate fi tradus aici nici prin „a înțelege", căci apare și termenul *verstehen*, echivalat de Kant cu *intelligere*. Am optat deci pentru termenul românesc „a pricepe". Begreifen este echivalat în alineatul următor prin *comprehendere*, ceea ce justifică opțiunea noastră.

[80] În original *Fürwahrhalten* = a considera ca adevărat (cf. CRP, p. 612), a-ţi exprima ca subiect cunoscător individual, sub formă mai mult sau mai puţin certă, acordul sau consimţă(ă)mîntul faţă de o anumită cunoştinţă, cum ar fi, de exemplu, aceea despre nemurire, la care se referă Kant în continuare. El consideră că există un asentiment general faţă de aceasta, exprimabil însă, de la caz la caz, în formă problematică, asertorică sau apodictică (vezi şi CFJ, § 90 şi § 91). Termenul provine de la Meier *(für wahr halten)*, la care apare însă şi fir *falsch halten* (GFM, § 168), cu echivalentul latin *assentiri (annehmen)* pentru cazul acceptării ca adevărat şi *tollere (verwerfen)* pentru cazul acceptării ca fals. În HN, apare frecvent în forma *Vorwahrhalten.*

[81] Facultatea de judecare este o facultate de cunoaştere intermediară între intelect şi raţiune. Ea constă (cf. CFJ, p. 73 şi urm.) în capacitatea de a subordona particularul unei legi sau reguli generale. Dacă este dat generalul, atunci facultatea de judecare care ii subsumează particularul este determinativă, dacă este dat numai particularul, pentru care ea trebuie să găsească generalul, atunci facultatea de judecare este reflexivă. Principiul facultăţii de judecare reflexive îl constituie finalitatea, care este un principiu *a priori,* de natură subiectiv-regulativă. Principiul acestei facultăţi serveşte la aprecierea *(Beurteilung)* fenomenelor (*Ibidem,* p. 255), asentimentul dovedindu-se în acest context o formă de apreciere.

[82] *Cf.* CFJ, p. 264 şi urm.

[83] În original următoarele şapte alineate sînt trecute ca notă. Ele s încadrează însă perfect în context. Jäsche a preluat aceste aliniate din nota corespunzătoare la textul CFJ, p. 370—371, şi le-a trecut automat tot în notă, cu toate că aici ele constituie însuşi subiectul dezbaterii. Ultimele două alineate, care figurează şi în original precedate de un rînd alb, constituie o notă separată în CFJ, p. 371.

[84] Despre demonstraţia apogogică, vezi CRP, p. 592.

[85] Destinată filosofilor profesionişti. Iniţial termenul desemna lucrările lui Aristotel care se refereau la „problemele mai adînci şi mai subtile de filosofie, care tratau despre studiul naturii şi domeniul dialecticii" şi erau predate dimineaţa în Lyceu. La aceste lecţii nu erau primiţi decît cei care erau deja iniţiaţi în filosofie. Celelalte lucrări ale lui Aristotel erau numite *erotematice.* Primele lucrări se mai numeau şi *esoterice,* iar ultimele *exoterice.* Despre metoda acroamatică şi erotematică, vezi în continuare § 119.

[86] Despre sistem şi agregat, vezi CRP, p. 618—619.

[87] Vezi nota 86.

[88] Despre „istoric" şi „raţional", vezi mai sus VI, A).

[89] În original *das Wissen,* faptul de a şti, termen tradus de regulă prin ştiinţă, ştire sau cunoştinţă. Respectînd contextul, în care apar şi termenii ştiinţă *(Wissenschaft)* şi cunoaştere *(Erkenntnis),* aceştia nu pot fi utilizaţi. Termenul "ştire" are în româneşte bţeeiu **de *veste,* iar „faptul de a şti" nu poate fi** uti-

lizat ca articol nehotărît. „Ştiere" ar putea fi utilizat ca substantivare a verbului *a şti*.

[90] Despre *convingere,* vezi CRP, p. 611 şi urm.

[91] Despre *pariu,* vezi CRP, p. 613.

[92] Despre *prejudecăţi,* vezi CFJ, p. 189.

[93] Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657—1757), scriitor şi filosof francez, care în lucrarea *Digression sur les ancens et les modernes* (1688) reia vestita polemică literară dintre antici şi moderni, aducînd argumente în favoarea modernilor.

[94] Despre *ipoteze,* vezi CRP, p. 580 şi urm.

[95] Tycho Brahe (1546—1601), astronom danez, a făcut cercetări mai ales asupra planetei Marte, pe baza cărora a încercat să explice legile mişcării planetelor. Datele de care dispunea au fost insuficiente, dar, completate de Kepler, au oferit posibilitatea descoperirii legilor mişcării planetelor, pe baza cărora s-a dat o formă ştiinţifică sistemului heliocentric al lui Copernic.

[96] În legătură cu termenul „speculativ", vezi nota 25. Despre cunoaşterea practică şi speculativă, vezi CRP, p. 500—501.

[97] Despre *imperative,* vezi amănunte în lucrarea lui Kant *Întemeierea metafizicii moravurilor,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 31 şi urm.

[98] Despre intuiţii şi noţiuni, vezi INTRODUCERE, V, 2 şi nota 59.

[99] *Cf.* CRP, p. 296.

[100] Despre idei în genere şi despre ideile transcendentale, vezi CRP, p. 291—303.

[101] Vezi discuţia în CRP, p. 521—522.

[102] Despre *libertate* şi *Dumnezeu,* vezi CFJ, § 91.

[103] Despre arhitectonică, vezi INTRODUCERE, VI, 6 şi nota 69.

[104] În original *Erfahrungsbegriffe,* pe care Kant, în HN, 2861, p. 549, le subordonează noţiunii empirice *(empirischer Begriff),* alături de noţiuni ale senzaţiei *(der Empfindung).*

[105] În original *Notionen,* termen care nu figurează la Meier. În HN, 2849, p. 546, noţiunile sînt numite „die gegebenen Erkenntnisse *a priori"; cf.* şi HN, 2855, p. 547. Este însă evident că *notiones* şi *Begriffe* sînt utilizate de regulă sinonim. În HN, 2857, p. 548, Kant spune că „noţiunile transcendentale" *(transzendentalen Notionen)* alcătuiesc „noţiuni sintetice (synthetische *Begriffe)* despre obiecte". În CRP, p. 296, Kant înţelege prin *notio* — noţiune pură (reiner *Begriff),* despre care se vorbeşte pe larg în § 3 de mai sus. Introducerea termenului *notio* în loc de *Begrif* se datorește distincţiilor kantiene. El vorbeşte (în *loc. cit.*) de *Begriff aus Notionen,* care nu putea fi redat prin „noţiune din noţiuni". Distincţia are sens numai în contextul *Criticii raţiunii pure* unde este vorba de mai multe tipuri de noţiuni pure: noţiuni pure ale intelectului (categorii) şi noţiuni pure ale raţiunii (idei). Pentru categorii şi pentru idei este potrivită traducerea termenului *Begriff* prin „concept", cum se face în logica transcendentală şi în *Critici,* în *Logica generală* este mai potrivit însă termenul de „noţiune". Pentru evitarea dificultăţii semnalate, am adoptat varianta din CRP, p. 296, traducînd *no-*

tionen prin „noțiuni [pure]". De altfel distincțiile respective nu mai apar în continuare, vezi § 5, Observația 1.

106 Despre facultatea de judecare, vezi nota 81.

107 În edițiile mai vechi (cf. ediția Karl Rosenkranz, vol. III, Leipzig, 1838) apare termenul *Pferd* (cal) în loc de „negroid" *(Neger)*, ceea ce, după cum observase Kirchmann *(op. cit.)*, ducea la un exemplu greșit. În ediția lui Walter Kinkel, Leipzig, 1904, corectura este justificată de propunerea lui B. Erdmann din „Göttinger gelehrten Anzeiger", 1880, p. 616.

108 Amănunte referitoare la definiția judecății se găsesc în CRP, p. 136—137.

109 Vezi tabelul cu cele patru momente în CRP, p. 104.

110 Editorul, urmărind o expunere fidelă tabelului din CRP, p. 104, începe cu *cantitatea judecăților*. În HN, pp. 635—641, Kant, urmîndu-l pe Meier, *cf.* GMF, § 294, începe cu *calitatea*, așa cum se face în toate lucrările de logică.

111 Numai pe baza includerii și, respectiv, a excluderii totale sau parțiale a subiectului în predicat nu se pot face distincțiile dintre cele trei tipuri de judecăți. În *observația 2* de mai jos se revine asupra acestui lucru cu referință la judecățile universale afirmative, care riscă să fie confundate cu cele generale, dacă nu se pune accentul pe cuantificarea subiectului.

112 În ultima frază este vorba numai de judecăți universale, particulare, și singulare *afirmative*, ceea ce editorul n-a specificat. Cauza o constituie inversarea expunerii, respectiv expunerea cantității judecăților înaintea calității (vezi nota 110). Pentru a evita denumirile de *afirmativ* și *negativ* neintroduse încă, editorul se referă în continuarea paragrafului, urmărind simplitatea, numai la judecăți afirmative, ceea ce nu se întîmplă în manuscrisul lui Kant (*cf.* HN, p. 647—651). În plus, definiția judecății particulare este incompletă, cum se va vedea mai jos (*Observația* 5 și nota 113).

113 Kirchmann *(op. cit.*, p. 74) contestă corectitudinea acestei observații. În realitate, schema corespunde numai unei categorii de judecăți particulare, în care subiectul necuantificat (fără determinativul „unii") are o sferă mai mare decît predicatul, ca în cazul: *S* = *om* și *P* = *filosof* (Unii oameni sînt filosofi). Aceasta, ar fi, după Kant, *forma rațională* a judecății particulare. Afirmația nu este însă îndreptățită, căci tot atît de "rațională" este și forma judecăților particulare, în care sferele subiectului și predicatului nu se găsesc în acest raport, ci în raport invers (sfera predicatului fiind mai mare) sau în raport de încrucișare. În exemplul lui Kirchmann „Unii trandafiri sînt roșii" sfera lui *P* este mai mare decît a lui *S*, iar în judecata „Unii filosofi sînt matematicieni" sferele subiectului și predicatului sînt încrucișate, ceea ce îndreptățește și judecata inversă „Unii matematicieni sînt filosofi". După Kant, forma ultimelor trei judecăți particulare ar fi „numai intelectuală (abstractă)", ceea ce este lipsit de justificare, cu atît mai mult, cu cît la începutul paragrafului judecata particulară este definită prin raport de încrucișare (de includere sau excludere *parțială)* între sferele subiectului și predicatului, ceea ce se dovedește deci incomplet

chiar prin această primă parte a Observaţiei 5 (vezi şi nota 112), după care predicatul poate fi inclus *total* în subiect.

[114] Figura reprezintă cele două posibilităţi diferite de cea reprezentată în figura precedentă, respectiv situaţia în care sfera predicatului este mai mare decît a subiectului sau cele două sfere sînt încrucişate. Am tradus zum wenigsten prin „întîmplător" pentru a preciza sensul afirmaţiei finale. Pentru faptul însă că predicatul include numai „întîmplător" subiectul, judecăţile particulare corespunzătoare nu sînt cu nimic mai „accidentale" decît cele în care subiectul include predicatul (vezi în acest sens şi nota 113). La cele spuse se adaugă şi faptul că în acest context se vorbeşte numai de judecăţile afirmative. Or, particularele sînt şi negative (vezi şi notele 110 şi 112). Cert este însă faptul că întreaga *Observaţie* 5 îi aparţine lui Kant, deşi textul reprodus nu apare în legătură cu paragraful corespunzător cantităţii din GFM (§ 301), ci la începutul capitolului despre judecăţi (cf. HN, p. 627).

[115] Despre judecăţile infinite, vezi CRP, p. 105—106. Ele sînt amintite însă şi de Meier (GFM, § 294).

[116] În original apar termenii *Grund* şi *Folge*, care semnifică, în acest caz, legătura dintre cauză şi efect, analoagă raportului de determinare dintre antecedent şi consecvent. Despre semnificaţia generală a termenilor *Grund* şi Folge la Kant, vezi nota 71.

[117] Despre modalitatea judecăţilor, vezi CRP, p. 107—108. Concepţia lui Kant despre modalitatea judecăţilor necesită cîteva explicaţii suplimentare. Din punct de vedere aristotelic judecăţile modale, spre deosebire de judecăţile nemodale, conţin una dintre expresiile: posibil, contingent, imposibil sau necesar. Aceste expresii, împreună cu verbul „este" („Este posibil"..., „Este necesar"... etc.), alcătuiesc *modus*-ul judecăţii modale, care este urmat de *dictum*, de enunţul propriu-zis, de exemplu „...ca mîine să plouă". Judecata modală este în acest caz „este posibil ca mîine să plouă". Judecăţilor modale le corespund sau nu stări de fapt reale. Cînd există starea de fapt la care se referă judecata modală, atunci aceasta este adevărată (de exemplu: „Este necesar ca orice corp să fie divizibil" sau, altfel exprimat, „Orice corp este în mod necesar divizibil"); cînd nu există starea de fapt la care se referă, judecata este falsă (de exemplu: „Este necesar ca orice om să fie filosof"). Kant consideră modalitatea ca raport al judecăţii faţă de facultatea de cunoaştere (în CRP, *loc. cit.*, ca raport al valorii copulei cu gîndirea în genere). Altfel spus, modalitatea reprezintă modul în care este admisă, apreciată sau considerată judecata. În acest sens, consideră Kant, „Fără modalitate nu este posibilă nici o judecată" (HN, 3111, p. 663). Deci independent de starea de fapt la care se referă, o judecată este considerată *problematică*, adică poate la fel de bine să fie acceptată sau nu, să fie considerată adevărată sau falsă; sau este considerată asertorică, adică apreciată că exprimă realitatea sau că este adevărată; sau este considerată *apodictică*, adică adevărată în mod necesar, necondiţionat. Pentru Kant *aceeaşi* judecată poate fi apreciată mai întîi ca problematică şi apoi ca asertorică fără ca acest lucru să fie menţionat în judecata ca atare

(cum apăreau în cazul modalității aristotelice expresiile: posibil, necesar etc.). În exemplele din paragraful de față apar totuși expresiile „poate" și „trebuie" pentru problematic și respectiv necesar, ceea ce nu este obișnuit la Kant (vezi și nota 142).

118 Contradicție rezultată din atribuirea unei calități necorespunzătoare unui anumit termen, căruia i se poate atribui tocmai calitatea contrară.

119 Despre *speculativ*, vezi finalul notei 25.

120 În HN, p. 665—667, Kant vorbește totuși despre propozițiile practice și „după conținut". El le împarte în: problematice și categorice. Ultimele sînt considerate *imperative*, care, la rîndul lor, sînt *posibile* (în matematică) și *actuale* (în morală), vezi HN, 3115, p. 665. Din alt punct de vedere, propozițiile practice sînt fie obiective, fie subiective (HN, 3116, p. 666). Ele alcătuiesc de asemenea imperative condiționate (reguli) și imperative necondiționate (interdicții), vezi HN, 3118, p. 667.

121 Despre *principii*, vezi discuția amplă din CRP, pp. 180—189.

122 Despre *axiome*, vezi CRP, p. 558—559; despre *axiome ale intuiției*, vezi CRP, p. 190.

123 Despre *acroamatic*, vezi nota 85.

124 Despre propozițiile, respectiv judecățile analitice și sintetice, vezi *Prolegomena*, § 2.

125 Termen preluat de la Meier (GFM § 338), prin care acesta înțelegea „calități ascunse" *(verborgene Eigenschaften)*, despre care nu avem o cunoaștere clară și distinctă și pe care le acceptăm fără o justificare satisfăcătoare. În HN, 3160, p. 688, Kant dă exemple de calități oculte: *„vis plastica* (instinct, *horror vacui*, Warheitssinn (idiosincrasie) și altele, preluate însă de la Meier, H. Home și alții (vezi *loc. cit.*, nota 7 a editorului).

126 Despre *postulat*, vezi CRP, p. 213 și numeroase alte locuri.

127 Despre aceste tipuri de judecăți, vezi pe larg în *Prolegomena*, §§ 18—21.

128 Denumirea îi aparține lui Kant. Meier (GFM, §§ 341—352) nu folosește o denumire specială pentru raporturile dintre judecăți. În tinerețe, Kant le numea *raționamente nemijlocite (cf. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, § 3), dar considera că acestea *nu sînt* raționamente ale rațiunii. În CRP, p. 283 și 286, le numește *consequentia immediata*, exprimîndu-și totuși preferința pentru denumirea de raționament al intelectului *(„ich möchte ihn liber den Verstandeschluss nennen")*. „Referința" din CRP devine în *Logica generală* distincție precisă.

129 Despre acestea, vezi în continuare notele 143 și 149.

130 Este vorba de trecerea de la o judecată de forma *Toți S sînt P* sau *Nici un S nu este P* (respectiv universal afirmativă — *A* — sau universal negativă — *E*) la o judecată *I* de forma *Unii S sînt P* sau *Unii S nu sînt P*. Folosind pentru *A* exemplul lui Kant din § 44, obținem: *A* = *Toți oamenii sînt muritori*, deci *I* = *Unii oameni sînt muritori; E* = *Nici un om nu este nemuritor*, deci *Unii oameni nu sînt nemuritori;* regula fiind: ceea ce

se afirmă sau se neagă despre întreg se afirmă sau se neagă şi despre parte.

[131] Kant aminteşte de judecăţile echipolente urmărindu-l pe Meier (GFM, § 341), care nu se referă însă la consecvenţe, ci la valoarea de adevăr a acestor judecăţi. Exemplul este preluat de la Meier, dar el nu ilustrează situaţia. Meier se referă la faptul că există mai mult de două judecăţi echipolente, astfel încît (a) dacă una este adevărată, atunci şi celelalte sînt adevărate şi (b) dacă una este falsă, atunci şi celelalte sînt false. De regulă sînt admise raţionamentele nemijlocite prin echipolenţă *(per aequipollentiam)*, vezi de exemplu la A. Pfänder, *Logik*, Halle, 1929, p. 425—427. Există însă şi poziţii asemănătoare cu cea adoptată de Kant, după care un raţionament nemijlocit presupune obţinerea unei noi judecăţi, ceea ce înseamnă că nu toate transformările de judecăţi pot fi considerate raţionamente nemijlocite (*cf.* W. Wundt, *Logik*, Stuttgart, 1906, p. 214). Exemplul utilizat de Kant nu este însă concludent, căci *forma* celor două judecăţi este totuşi diferită, una este afirmativă, iar cealaltă negativă. În plus, dacă este adevărat că (1) *Nu toţi oamenii sînt virtuoşi*, atunci este adevărată nu numai judecata (2) *Unii oameni nu sînt virtuoşi*, ci şi judecata (3) *Unii oameni sînt virtuoşi*. Conform criteriului admis, numai echipolenţa (1)—(3) nu este un raţionament nemijlocit, căci cele două judecăţi (1) şi (3) au aceeaşi formă.

[132] Deci dacă este adevărat sau fals *A (Toţi oamenii sînt muritori)*, atunci este fals sau adevărat *O (Unii oameni nu sînt muritori)* şi invers. Vezi interpretarea clasică la A. Pfänder, *op. cit.*, p. 406 şi urm. Exemplele utilizate de Kirchmann (*op. cit.*, p. 84) pentru acest paragraf nu sînt corespunzătoare, căci nu se referă la valorile de adevăr ale propoziţiilor, ci la transformări prin echipolenţă, pe care Kant nu le considera raţionamente nemijlocite. Transcrise în simbolurile utilizate de Pfänder (pentru adevărat „+“ şi pentru fals „-") obţinem pentru raportul *(A—O)*: dacă + *A*, atunci —*O*; dacă —*A*, atunci + *O*; dacă + *O*, atunci —*A*; dacă —*O*, atunci + *A* şi pentru raportul (E - I): dacă + E, atunci —*I*; dacă —*E*, atunci + *I*; dacă + *I*, atunci —*E*; dacă —*I*, atunci +*E*.

[133] Deci dacă este adevărat *A (Toţi oamenii sînt muritori)* sau *E (Nici un om nu este nemuritor)*, atunci este fals *E (Nici un om nu este muritor)* sau *A (Toţi oamenii sînt nemuritori)*. În simbolismul lui Pfänder: dacă + *A*, atunci —*E* şi dacă + *E*, atunci —*A*.

[134] Deci dacă este fals *I (Unii oameni sînt nemuritori)* sau *O (Unii oameni nu sînt nemuritori)*, atunci este adevărat *O* sau *I*. În simbolismul lui Pfänder: dacă —*I*, atunci + *O* şi dacă —*O*, atunci + *I*.

[135] Observaţia este corectă numai în cazul cînd ambele propoziţii sînt adevărate.

[136] După cum constată Kirchmann (*op. cit.*, p. 86), conversiunea nu are nici o legătură cu relaţia judecăţilor. Există şi raţionamente nemijlocite referitoare la judecăţile deosebite după relaţie, respectiv categorice, ipotetice, disjunctive (vezi A. Pfän-

der, *op. cit.*, p. 413 și urm.), dar ele nu au de asemenea nici o legătură cu conversiunea. De altfel, Kant însuși menționează în HN, 3170, p. 692, că raționamentele nemijlocite (consequentiae *inimediate*), adică raționamentele intelectului, despre care va trata, se referă numai la judecăți categorice (*Sie gehen* blos *auf categorische Urteile*). Tot în HN, 3169, p. 692, Kant introduce termenul de „relație", dar nu în legătură cu relația dintre judecăți, sau a judecăților, ci referitor la relația dintre subiect și predicat cu menținerea calității (*relation des Subiects zum praedikat mit Beibehaltung der* Qualität), ceea ce corespunde conversiunii. Avînd în vedere că termenul de „relație" apare în HN, p. 692 și 693, numai cu această semnificație, se poate considera că titlul § 51 îi aparține lui Jäsche și nu este corect. În loc de „în funcție de relația judecăților" ar fi trebuit să apară „în funcție de relația subiectului cu predicatul". Indiferent de interpretare, clasificarea raționamentelor nemijlocite ca judecăți categorice după criteriile de clasificare ale judecăților și categoriilor este arbitrară. Vezi și nota 142 referitoare la raționamentele nemijlocite prin „modalitatea judecăților".

137 Vezi nota 136.

138 Exemplul corespunzător apare mai jos, la Observaţia 1.

139 *Nici* un *om nu este nemuritor* și *Nici un nemuritor nu este om.*

140 *Unii filosofi sînt matematicieni* și *Unii matematicieni sînt filosofi.*

141 Exemplul, după cum observă Kirchmann (*op.* cit., p. 86), este discutabil, din cauza interpelărilor diferite la care se pretează cei doi termeni. Exemplul lui Kirchmann este: *Toate triunghiurile echilaterale sînt triunghiuri echiangulare.*

142 Ca și în cazul conversiunii, care nu are nici o legătură cu „relația judecăților" (vezi nota 136), nici contrapoziţia nu este legată de obicei de „modalitatea judecăților". În acest caz trebuie menționat totuși faptul că uneori, datorită specificului contrapoziției, care presupune negarea ambilor termeni ai propoziției (și este numită din această cauză „conversiune prin negație") se face uz, pentru explicarea consecuției de la propoziția de bază la propoziția asupra căreia s-a operat contrapoziția, la conceptele de *necesar* și *imposibil.* Așa procedează de exemplu W. S. Jevons (*Elementary lessons in logic*, London, 1897, p. 83 - 84): dacă „toate metalele sînt elemente", atunci este *imposibil* ca „Un non-element să fie metal", deci este *necesar* ca „Toate non-elementele să fie non-metale". Același lucru este exprimat în manieră generală de către Th. Lipps (*Grundzüge der Logik*, Leipzig, 1912, p. 184): *necesitatea* obiectivă care determină legătura unui *P* cu un *S* determină *imposibilitatea* legăturii unui non-P cu același *S.* Este însă evident că în aceste cazuri nu e vorba de „modalitatea judecăților", ci de cea a raportului de consecuție dintre ele. Kant nu se referă însă la acest raport, ci la judecățile ca atare, afirmînd explicit în paragraful de față că operația de contrapoziție „transformă o judecată asertorică într-una apodictică", ceea ce ar însemna, avînd în vedere lipsa oricărui exemplu concret, că este vorba de contrapoziţia judecă-

ților modale. Pentru a lămuri situația trebuie apelat la manuscrisul lui Kant, care, de data aceasta, n-a fost utilizat decît parțial de către editorul Jäsche. Cînd se referă la împărțirea raționamentelor nemijlocite (HN, 3167, p. 692), Kant, după ce le enumeră pe cele referitoare 1. la cantitate, 2. la calitate și 3. la relația subiectului cu predicatul, cu menținerea calității (vezi nota 136), menționează drept 4. „aceeași relație, cu schimbarea calității, dar menținerea cantității". Ceea ce ar sugera, conform identificării lui Jäsche a „relației dintre subiect și predicat" cu „relația judecăților" (vezi nota 136), că și în cazul 4. ar fi vorba tot de „raționamente ale intelectului (prin relația judecăților)", căci apare „aceeași relație" *(eben derselben Relation)*. Dar, ispitit de simetria creată la primele trei puncte, Kant afirmă în continuare, de data aceasta fără nici un echivoc *„Die per contrapositionem indicii gehören zur Modalität aus einem assertorischen ein apodictish Urteil zu machen"* — ceea ce menționează și Jäsche. Dar Kant oferă și exemple: „Orice corp este divizibil (judecată asertorică). Deci ceea ce este nedivizibil nu este corp (judecată apodictică, căci este contradictoriu să afirmi despre un corp că este nedivizibil, iar o propoziție a cărei opusă se contrazice este apodictică). Poate fi utilizată ca exemplu și o propoziție empirică. De exemplu, „Toți oamenii sînt muritori". Căci aceasta presupune propoziția: „Ceea ce nu este muritor nu este om, exprimată apodictic" (HN, 3170, p. 693). Și Kant mai oferă un exemplu: „Toți oamenii sînt ființe raționale. Ceea ce nu este ființă rațională nu este om" (HN, 3188, p. 702). Fără explicațiile necesare nici acest exemplu n-ar avea legătură cu modalitatea. În realitate, este vorba de excepția specială pe care o are modalitatea la Kant (vezi nota 117). În acest sens, o judecată obișnuită ca „Toți oamenii sînt muritori" este considerată asertorică *(Assertorische Urteile sind allein Sätze* — HN, 3111, p. 663), pe cînd contrapoziția ei „Nici un nemuritor nu este om" este apodictică, căci este contradictoriu să afirmi despre un nemuritor că este om. Caracterul apodictic al judecății obținute prin contrapoziție rezidă în faptul că opusa este contradictorie și, deci, adevărul ei se bazează pe o necesitate logică (cf. CRP, p. 108). În legătură cu exemplele de mai sus trebuie menționat că există două feluri de contrapoziții: *parțială* (din „toți *S* sînt *P*" se ajunge la „nici un non-*P* nu este *S*") și *totală* (s ajunge la „toți non-*P* sînt non-*S*"). Kant se referă la contrapoziția parțială.

143 Spre deosebire de raționamentele nemijlocite, pe care le numește „raționamente ale intelectului" (vezi nota 128), raționamentele mijlocite sînt fie ale rațiunii, fie ale facultății de judecare. Denumirea de „raționamente ale rațiunii" apare și la Meier (GFM, § 353), dar acesta înțelege prin ele raționamente mijlocite în genere. La Meier nu apar denumirile de „raționament al intelectului" și nici de „raționament al facultății de judecare". Avînd în vedere precizările care vor urma la § 84, în care raționamentele facultății de judecare sînt considerate inducția și analogia, rezultă că prin „raționamente ale rațiunii" Kant înțe-

lege raţionamentele *deductive mijlocite* (silogismele). „Ele se numesc raţionamente ale raţiunii, consideră Kant, deoarece concluzia urmează *a priori*, adică pe baza unui principiu general" (HN, 3195, p. 707).

[144] Caracterizarea componentelor propoziţionale ale raţionamentului deductiv mijlocit sau ale silogismului în limbaj curent este făcută în manieră tradiţională, avîndu-se în vedere un silogism în *Barbara* cu premisa majoră universală („Toţi oamenii sînt muritori"), cu premisa minoră avînd ca subiect un termen singular („Socrate este om") şi concluzia de tipul premisei minore („Socrate este muritor"). Numai în cazul acesta poate fi considerată majora drept o regulă generală.

[145] Distincţia este preluată parţial după Meier. Acesta considera premisele materia silogismului, iar decurgerea concluziei din premise, forma. De regulă toate componentele silogismelor sînt numite *materie*: propoziţiile, respectiv premisele + concluzia = *materia proxima*, iar termenii = *materia remota*, forma fiind consecvenţa însăşi.

[146] Este vorba de poziţia susţinută de Kant în lucrarea *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762). În cele ce urmează, Jäsche prezintă rezumativ materialul din HN, p. 715—745, unde apar scheme şi exemple de moduri.

[147] Observaţie importantă, prin care Kant distinge în realitate ceea ce mai tîrziu s-a numit logica propoziţiilor de logica termenilor. Raţionamentele ipotetice şi disjunctive sînt funcţii de adevăr alcătuite din componente propoziţionale, legate prin operatorii implicaţiei şi disjuncţiei. Jäsche, prezentînd rezumativ, omite faptul că la Kant apare termenul de „raţionamente compuse ale raţiunii" *(zusammengesetzte Vernuftschlüsse)*, adică raţionamente care au premise compuse, acestea fiind condiţionate, disjunctive sau copulative (HN, 3260, p. 745). Kant dă şi un exemplu de raţionament copulativ *(Niemand dient Gott* und *dem Teufel zugleich; atqui die Amerikaner dienen dem Teufel, also nicht Gott* (HN, 3268, p. 749). În legătură cu raţionamentul ipotetic, Kant precizează că una dintre componentele propoziţiei ipotetice este considerată ca adevărată (HN, 3265, p. 747), deci că se are în vedere valoarea ei de adevăr. În termeni moderni, că valoarea propoziţiei compuse depinde de valoarea componentelor ei propoziţionale.

[148] Referinţă directă la valoarea de adevăr a componentelor propoziţionale ale raţionamentului disjunctiv, care ilustrează considerarea lor, de către Kant, ca forme diferite de raţionamentele raţiunii, în care consecvenţa se baza pe termen mediu, nu pe valoarea de adevăr a componentelor (a premiselor şi a concluziei). Vezi în acest sens şi nota 147.

[149] Denumirea îi aparţine lui Kant şi nu mai apare la alţi autori. Despre distincţia acestui tip de raţionamente faţă de cele ale intelectului şi ale raţiunii vezi notele 128 şi 143. Pe linia distincţiei dintre intelect şi raţiune, separarea raţionamentelor nemijlocite şi a celor compuse (ipotetice, disjunctive şi copulative) de silogismele propriu-zise reprezintă o contribuţie kantiană remarcabilă; @! semnificaţii moderne (vezi nota 147). Denumirea

de „raționamente ale facultății de judecare" este însă arbitrară și, cum remarcă Kirchmann, nu are nici mai multă și nici mai puțină legătură cu aceste raționamente (este vorba de inducție și analogie) decît cu oricare altele. De altfel, Kant însuși (în CRP, p. 286) afirmă că „În orice raționament deductiv... *subsumez* o cunoaștere sub condiția regulii (minor) cu ajutorul focultății de judecare".

150 Cf. CFJ, p. 73—74.

151 Despre *analogie*, vezi CFJ, p. 363 și *Prolegomena*, § 58.

152 Despre *polisilogism*, vezi CRP, p. 302.

153 Despre *episilogism*, vezi CRP, p. 302.

154 Despre *paralogisme*, vezi CRP, p. 309 și urm.

155 Despre manieră și metodă, vezi CFJ, p. 249.

156 Despre *definiție*, vezi CRP, p. 555 și urm.

157 Despre *construcția noțiunilor*, vezi CRP, p. 55-.

158 Despre *trihotomie*, vezi CFJ, p. 93 nota.

159 Despre *sistematic și rapsodic*, vezi CRP, p. 618.

160 Vezi nota 85.

161 Aici se încheie a II-a parte a lucrării lui Meier și notele respective ale lui Kant, dar în HN urmează partea a III-a și apoi a IV-a, pe care Jäsche nu le mai include în Logcă. Ce-i drept, însemnările lui Kant la aceste ultime două părți sînt mai sumare. În partea a III-a este vorba despre discursul erudit, iar în a IV-a despre calitățile omului erudit *(character eruditi)*.

INDEX*

* Cifrele fără semnul „§" trimit la paginile *Introducerii.*